



LES THÉORIES RELATIVES

AU

CULTE DES IMAGES

CHEZ LES AUTEURS GRECS DU IIme SIÈCLE

APRÈS J.-C.

CHARLY CLERC
Diplômé de l'Ecole des Hautes-Etudes.
Docteur de l'Université de Paris.

LES THÉORIES
RELATIVES AU
CULTE DES IMAGES
CHEZ LES AUTEURS GRECS
DU
IIme SIÈCLE APRÈS J.-C.



FONTEMOING & Cie, Editeurs
E. de BOCCARD, Successeur
LIBRAIRES DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire
du Collège de France et de l'Ecole Normale Supérieure
4, Rue Le Goff, PARIS (Ve)

A mes parents.

C. C.

Genève, octobre 1915.

BIBLIOGRAPHIE

Au lieu de donner l'indication des auteurs par ordre alphabétique, nous mentionnerons les ouvrages — autant que possible — d'après la matière traitée.

1. — *Sur les locutions servant à désigner les images.*

FRÄNKEL, Max. — *De verbis potioribus quibus opera statuaria Græci notabant*, diss., Leipzig, 1873.

SCHUBART, A. — *ἄγαλμα, εἰκών, ξόανον, ἀνδριάς und Verwandten nach Pausanias*, Philologus, t. XXIV, 1866.

WILAMOWITZ-MŒLLENDORF. — *Euripides, Heracles* erklärt von contient des renseignements précieux de terminologie. Berlin, 1895.

PAULY-WISSOWA. — Encycl. des klass. Alt., art. : *ἄγαλμα, εἴδωλον*, etc.

SUIDAS. — Lexicum græcum, recens. Bernhardy, Halle, 1837-1853.

Thesaurus linguæ græcæ.

Dictionnaires de Passow, Bailly, etc.

2. — *Archéologie. Histoire de l'art. Critique d'art.*

GROSSE, E. — *Les débuts de l'art* (trad.), Paris, 1902.

DAREMBERG et SAGLIO. — Dict. des Antiquités, art. : *Bætylia*, *Argoi lithoi*, *Hermes*, etc.

Denkmäler des Klass. Alt., publ. sous la direction de Aug. Baumeister, art.: *Götterbilder*, *Hermes*, *Phidias*, Munich et Leipzig, 1885-1888.

LENORMANT, F. — *Les bétyles*, Rev. hist. des Rel., t. III, 1881.

Lechat, H. — *Le temple grec*, Paris, 1902.

Collignon, M. — *Histoire de la sculpture grecque*, Paris, 1892-1897.

Id. — *Mythologie figurée de la Grèce*, Paris, 1883.

Id. — *Les statues funéraires dans l'art grec*, Paris, 1911.

Overbeck, J. — *Griechische Kunstmythologie*, Leipzig, 1871-1873.

Ravaisson, F. — *Les monuments funéraires des Grecs*, Rev. H. R., t. II, 1880.

Homolle, Th. — *Statues trouvées à Délos*, Bull. corr. hell., t. III, 1879.

Heuzey, L. — *Les figurines antiques de terre-cuite du Louvre*, Paris, 1883.

Perdrizet, P. — *Les terres-cuites de Lykosoura*, Bull. corr. hell., 1899.

Id. — *Fouilles de Delphes. Monuments figurés*, etc., Paris, 1908.

Pottier, E. — *Quam ob causam Græci in sepulcris figlina sigilla deposuerint*, thèse, Paris, 1883.

Id. — *Etude sur les lécythes blancs attiques à représentations funéraires*, thèse, Paris, 1883.

Id. — *Les statuettes de terre-cuite dans l'antiquité*, Paris, 1890.

Deonna, W. — *Les statues de terre-cuite en Grèce*, Athènes, 1906.

Id. — *Les statues de terre cuite dans l'antiquité (Sicile, etc.)*, Paris, 1908.

Kalkmann, A. — *Pausanias der Perieget*, Berlin, 1886.

Id. — *Tatian's Nachrichten über Kunstwerke*, Rhein. Museum, t. XLII, 1887.

Bougot. — *Une galerie antique. Philostrate*, Paris, 1881.

Bertrand, E. — *Un critique d'art dans l'antiquité. Philostrate et son école*, Paris, 1882.

Id. — *Etude sur la peinture et la critique d'art dans l'antiquité*, Paris, 1893.

Bénard, Ch. — *L'esthétique d'Aristote et de ses successeurs*, Paris, 1889.

Allard, P. — *L'art païen sous les empereurs chrétiens*, Paris, 1879.

Michel, K. — *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, Leipzig, 1902.

3. — *Les images et le culte.*

(Il ne s'agit pas seulement d'ouvrages spéciaux, mais de plusieurs travaux où la question est occasionnellement traitée.)

Goblet d'Alviella. — *Les origines de l'idolâtrie*, Rev. H. R., t. XII, 1885.

Realencycl. für Theologie und Kirche, Munich, 1896-1913, art. de N. Bonwetsch : *Bilderdienst und Bilder im Alt. Test. Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten.*

Piepenbring, Ch. — *La religion primitive des Hébreux*, Rev. H. R., t. XIX, 1889.

Foucart, G. — *La religion et l'art dans l'Egypte ancienne*, Rev. des Idées, 1908.

Id. — *Histoire des religions et méthode comparative*, Paris, 1912.

Maspero, G. — *Les statues parlantes dans l'Egypte antique* (dans les Causeries d'Egypte), Paris, 1907.

Id. — *Ce que les morts égyptiens faisaient des joujoux de bois qu'on trouve dans leurs tombeaux*, op. cit.

Bertrand, Alex. — *La religion des Gaulois*, Paris, 1897.

Lenormant, Ch. — *Etude sur la religion phrygienne de Cybèle*, Nouv. Ann. de l'Inst., 1836.

Overbeck, J. — *Der Kultusobjekt bei den Griechen*, Ber. d. sächs. Ges. der Wiss., 1864.

Kuhnert, E. — *De cura statuarum apud Græcos*, Berlinerstudien, 1884.

Daremberg et Saglio. — Dict. des Ant., art. : *Consecratio.*

Hock, G. — *Griechische Weihegebräuche*, Wurzbourg, 1905.

Back, F. — *De Græcorum cærimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur*, diss., Berlin, 1883.

Pfister, F. — *Der Reliquienkult im Altertum*, Rel. gesch. Vers. und Vorarb., Giessen, 1909-1912.

Saintyves, P. — *Les reliques et les images légendaires*, Paris, 1912.

Weinreich, O. — *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Rg. V. und Vorarb., Giessen, 1909.

Trede, Th. — *Der Wunderglaube im Heidentum und Christentum*, Gotha, 1901.

Günter, H. — *Die christliche Legende im Abendland*, Rel. Wiss. Bibliothek, Heidelberg, 1910.

von Dobschütz, E. — *Christusbilder. Untersuchungen zur christl. Legende*, Texte und Unters., Leipzig, 1899.

Wide. — *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893.

Odelberg, P. — *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia*, Upsala, 1896.

Hitzig et Bluemner. — *Pausanias (Commentaire de)*, Leipzig, 1896-1904.

Hermann, C.-F. — *Lehrbuch der götterdienstlichen Altertümer*, Heidelberg, 1846.

Lobeck, C.-A. — *Aglaophamus, sive de theologiæ mysticæ Græcorum causis*, Kœnigsberg, 1829.

von Nägelsbach, J. — *Homerische Theologie*, Nuremberg, 1884.

Id. — *Nachhomerische Theologie*, Nuremberg, 1857.

Bouché-Leclercq. — *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879-1882.

Rohde, E. — *Psyche*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1898.

Gruppe, O. — *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, dans le : Handbuch der klass. Alt. Wiss., Munich, 1906.

Wendland, P. — *Die hellenistische-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tubingue, 1907.

Burckhardt, J. — *Die griechische Kultur*, Berlin et Stuttgart, 1898-1902.

Droysen. — *Des Aristophanes Vögel und die Hermokopiden*, Rh. Mus., 1835.

de Tascher, R. — *Le procès des Hermocopides*, Rev. des Et. gr., 1886.

Weil, H. — *Les Hermocopides et le peuple d'Athènes* (dans les : Etudes sur l'ant. grecque), Paris, 1900.

Radermacher, L. — *St. Phokas*, Arch. für Rel. Wiss., t. VII, 1904.

××× — *Le couronnement des saintes images*, Lyon, 1900.

4. — *Magie et simulacres.*

Abt, A. — *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Rg. Vers. und Vorarb., Giessen, 1908.

VALLETTE, P. — *L'Apologie d'Apulée*, thèse, Paris, 1908.

DAREMBERG et SAGLIO. — Art. : *Magia* (Hubert).

LENORMANT, F. — *La magie chez les Chaldéens*, Paris, 1874.

FRAZER. — *Le rameau d'or* (trad. Stiébel et Toutain), Paris, 1903-1911.

REITZENSTEIN, R. — *Poimandres : Studien zur griechisch-ægyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.

ID. — *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906.

AUDOLLENT, A. — *Tabellæ defixionum*, thèse, Paris, 1904.

WÜNSCH, R. — *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898.

ID. — *Eine antike Rachepuppe*, Philologus, t. LXI, 1902.

ID. — *Neue Fluchtafeln*, Rh. Mus., t. LV, 1900.

KUHNERT. — *Feuerzauber*, Rh. Mus., t. XLIX, 1894.

WEIDLICH, Th. — *Die Sympathie in der antiken Literatur*, Gymn. Progr. Stuttgart, 1894.

FRITZSCHE, R.-A. — *Der Magnet und die Atmung*, Rh. Mus., t. LVII, 1902.

DE MÉLY, F. — *Les lapidaires grecs*, Paris, 1898.

BERTRAND, Alex., *op. cit.* supra. — *Superstitions relatives aux pierres* (p. 55 ss.).

Voir encore à propos de magie :

REINACH, S. — *Cultes, mythes et religions*. Paris, 1905-1912.

FOUCART, G. — *Histoire des religions et méthode comparative*, Paris, 1912.

LOISY, A. — *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1911.

5. — *La religion à l'époque impériale.*

HATCH, E. — *Griechentum und Christentum* (trad. Preuschen), Fribourg-en-Brisgau, 1892.

WENDLAND, P. — *Die hellenistische-römische Kultur...*, Tubingue, 1907.

RENAN, E. — *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1881.

Boissier, G. — *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 7[e] éd., Paris, Hachette, 1909.

Id. — *La fin du paganisme*, Paris, Hachette, 1894.

Réville, J. — *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886.

Cumont, F. — *Les religions orientales dans l'Empire romain*, Paris, 1906.

Toutain, J. — *Les cultes païens dans l'Empire romain*, Paris, 1908.

Friedlænder. — *Mœurs romaines du règne d'Auguste à la fin des Antonins* (trad. franç.), Paris, 1865-1867.

Id. — *Sittengeschichte Roms* (3[e] vol.), Leipzig, 1890.

Gregorovius. — *Der Kaiser Hadrian* (2[e] éd.), Stuttgart, 1884.

Beurlier, E., abbé. — *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*, thèse, Paris, 1890.

Bouché-Leclercq. — *L'intolérance religieuse*, Paris, 1911.

Hild, J.-A. — *Etude sur les démons dans la littérature et la religion grecques*, Paris, 1881.

Deissmann. — *Licht vom Osten*, Tubingue, 1909.

6. — *Polémique chrétienne contre l'idolâtrie.*

Schürer, E. — *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (3[e] éd.), Leipzig, 1902.

Geffcken, J. — *Altchristliche Apologetik*, Neue Jahrb., t. XV, 1905.

Id. — *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907.

Id. — *Aus der Werdezeit des Christentums*, Leipzig, 1909.

Puech, A. — *Les apologistes chrétiens du II[e] siècle*, Paris, 1912.

Id. — *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903.

Harnack, A. — *Geschichte der altchristlichen Literatur* (principalement le chapitre : *das Christentum bei heidnischen Schriftstellern*), 1893.

Id. — *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2[e] éd., Leipzig, 1906.

Id. — *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des II. Jahrhundertes*, Texte und Unters., Leipzig, 1882.

Waitz. — *Die pseudo-klementinischen Homilien und Rekognitionen*, Texte und Untersuch., Leipzig, 1904.

Monceaux, P. — *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901.

Allard, P. — *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1907.

7. — *Les philosophes et le culte.*

Zeller. — *Geschichte der Philosophie*, 3e vol., 2e éd., 1868.

Gomperz, Th. — *Les Penseurs de la Grèce* (trad. Reymond), Lausanne, 1905-1908.

Bovet, P. — *Le Dieu de Platon*, Genève et Paris, 1903.

Vacherot. — *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851.

Schwartz, E. — *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, Leipzig, Teubner.

Martha, C. — *Les moralistes sous l'Empire romain*, Paris, 1894.

Decharme, P. — *Critique des traditions religieuses en Grèce*, Paris, 1904.

Schmidt, H. — *Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus*, diss., Kiel, 1907.

Bréhier, E. — *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, thèse, Paris, 1907.

Guyot, H. — *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, thèse, Paris, 1906.

Conybeare. — *Philo about the contemplative Life*, Oxford, 1895.

von Arnim. — *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903-1905.

Bonhœffer. — *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart, 1890.

Helm. — *Lucian und Menipp*, Leipzig et Berlin, 1906.

Bernays, J. — *Lucian und die Cyniker*, Berlin, 1879.

Wendland et Kern. — *Philo und die kyno-stoische Diatribe*, Berlin, 1895.

Vallette, P. — *De Oenomao cynico*, thèse, Paris, 1908.

Caspari, A. — *De Cynicis qui fuerunt ætate imperatorum romanorum*, Gymn. Progr., Chemnitz, 1896.

Gerhard, G.-A. — *Phoinix von Kolophon*, Leipzig, 1909.

Croiset, M. — *Vie et œuvres de Lucien*, Paris, 1882.

Usener, H. — *Epicurea*, Leipzig, 1887.

Picavet, F. — *Les rapports de la religion et de la philosophie en Grèce*, Rev. H. R., t. XXVII, 1893.

Bücheler, F. — *Philodemos περὶ εὐσεβείας*, Fleckeisens Jahrb., 1865.

von Arnim. — *Dio von Prusa. Leben und Werk*, Berlin, 1898.

Burckhardt, J. — *Ueber den Wert des Dio Chrysostomus für die Kenntnis seiner Zeit*, N. Schweizermus., t. IV, Berne, 1864.

Stich, H. — *Drei Reden des Dio Chrysostomus*, Gymn. Progr., Zweibrücken, 1890.

Weil, H. — *Dion Chrysostome* dans les : *Etudes sur l'antiquité grecque*), Paris, 1900.

Id. — *Dion Chrysostome*, Journal des Savants, 1898.

Haupt, H. — *Dio Chrysostomus als Historiker*, Philologus, t. XLIII, 1884.

Rohde, E. — *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 1876.

Hobein, H. — *De Maximo Tyrio quæstiones philologicæ selectæ*, diss., Gœttingue, 1895.

Meiser, K. — *Studien zu Maximos Tyrios*, S. B. der K. b. Akad. der Wiss., Munich, 1909.

Gréard, O. — *La morale de Plutarque*, Paris, Hachette, 1874.

Volkmann. — *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chæronea*, Berlin, 1869.

Fabricius. — *Zur religiösen Anschauungsweise des Plutarch*, Gymn. Progr., Kœnigsberg, 1879.

de Faye, E. — *La christologie des Pères apologistes et la philosophie religieuse de Plutarque*, Bull. Hautes Etudes (Sc. rel.), Paris, 1906.

Keim, Th. — *Celsus' wahres Wort*, Zurich, 1873.

Pélagaud, E. — *Etude sur Celse*, Lyon, 1878.

Aubé, B. — *La polémique païenne au IIe siècle* (principalement *Celse*), Paris, 1878.

Monceaux, P. — *Apulée : roman et magie*. Paris, 1888.

Guimet. — *Le Dieu d'Apulée*, tirage à part de la Rev. H. R., 1895.

Vallette, P. — Op. cit. : *L'Apologie d'Apulée*, thèse, Paris, 1908.

Schmidt, W. — *Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides*, Rhein. Mus., 1893.

Baumgart, H. — *Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des II. Jahrhundertes*, Leipzig, 1874.

Kleffner, A.-J. — *Porphyrius der Neuplatonist und Christenfeind*, Paderborn, 1896.

Bœrtzler, F. — *Porphyrius' Schrift vor den Götterbildern*, diss., Erlangen, 1903.

Bidez, J. — *Porphyre, le philosophe néo-platonicien* avec commentaire du *περὶ ἀγαλμάτων*, Gand, 1913.

Mau, G. — *Religionsphilosophie Kaiser Julians*, Leipzig, 1908.

Asmus, R. — *Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian*, Byz. Zeitschr., t. III, 1894.

8. — *Autres ouvrages consultés.*

Croiset, A. et M. — *Histoire de la littérature grecque.*

Decharme. — *Mythologie de la Grèce*, Paris, 1886.

Usener, H. — *Mythologie*, Arch. für rel. Wiss., t. VII, 1904.

Schmidt, L. — *Die Ethik der alten Griechen*, Berlin, 1882.

Preller, L. — *Römische Mythologie*, Berlin, 1881-1883.

Babelon, E. — *Traité des monnaies grecques et romaines*, Paris, 1901-1910.

INTRODUCTION

Si l'on entend par *culte des images* un ensemble de manifestations visibles : des gestes sacerdotaux devant une statue, et la foule qui se prosterne, l'encens qui fume et l'offrande apportée, il suffit de connaître la liturgie des temples, de se renseigner sur des usages et de les décrire. La difficulté n'en est pas négligeable, surtout quand il s'agit d'une époque lointaine, de sanctuaires différant par l'importance et d'habitudes variant à l'infini. Mais l'intérêt d'une pareille étude, qui s'attacherait à un peuple et à une époque déterminée, ne ferait connaître de la piété que la surface, laissant dans l'ombre les croyances et les sentiments des dévots. Les pratiques d'adoration feraient à peine deviner l'adoration dans sa réalité.

Si le culte des images se confond avec une certaine crainte religieuse en présence de l'objet de culte, avec l'idée de sa valeur et de son caractère sacro-saint, avec l'attente recueillie d'un prodige matériel, le sujet présente assurément un attrait plus profond, mais offre à l'examen scrupuleux des obstacles sans nombre. C'est à une foule que nous avons affaire, à des pensées sommeillant sous le faix de la coutume, à de vieilles certitudes figées dans l'inconscience ; et, d'après ces indices, si l'on généralise, le résultat donné ne sera pas celui d'une enquête, mais bien d'une impression plus ou moins arbitraire.

L'étude d'un tel problème n'est pas seulement périlleuse, lorsqu'il s'agit de temps passés et de nations disparues. Qu'on se figure un ethnologue ou un historien des religions ayant dessein de fixer le rôle des images dans la piété, en Italie ou en Espagne, au début du XXe siècle. Qu'on se représente ce savant au cours de ses recherches, et posant en chemin d'innombrables questions. Sans doute il apprendra qu'en tel village la statue d'un saint a des propriétés miraculeuses bien définies, qu'on prête à une autre des mouvements à de certaines occasions, qu'une madone accueille sur son piédestal ou dans le pli de son vêtement les prières écrites que l'on y dépose, qu'une Vierge noire passe pour être tombée du ciel ou qu'elle fut apportée par les anges. Il lui semblera qu'ici la statue est vénérée pour elle-même, pour les qualités de sa substance ; ailleurs, c'est le saint qu'on vénère à travers son icône. Pour une image dont la réputation est établie, il en verra cent dont on ne parle pas. Et que va-t-il en conclure ? Il entendra de vieilles anecdotes, données pour des prodiges d'hier. Il notera soigneusement les affirmations de dix ou vingt dévots et prendra le silence étonné des autres pour un acquiescement[1]. Il risquera sans cesse d'oublier que le culte s'adresse à « une vieille idole qu'on encense par habitude[2] », et que le peuple inconsciemment persiste dans les gestes appris. Le savant dont nous parlons ne manquera pas de documents. Il en aura plus qu'il n'en voudrait. Il lui reste à mettre de la lumière dans ce fatras. Or je crains bien que, dans ses conclusions, il ne trouve à formuler que les réflexions banales, énoncées déjà par d'autres voyageurs. Chacune d'elles, il est vrai, sera renforcée d'un imposant appareil d'exemples recueillis. Collection de faits curieux, matériaux inédits, folk-lore savoureux, tout cela ... mais

[1] En aucun temps, il ne faut oublier la réflexion de *Xénophon*, Memor. I, 1, 11 : καὶ τοὺς μὲν οὐθ' ἱερὸν οὔτε βωμὸν οὔτ' ἄλλο τῶν θείων οὐδὲν τιμᾶν, τοὺς δὲ καὶ λίθους καὶ ξύλα τὰ τυχόντα καὶ θηρία σέβεσθαι.

[2] Montesquieu.

l'auteur n'a pas atteint son but. Il n'en sait guère plus qu'auparavant.

En faisant porter notre enquête sur les images et la dévotion populaire en pays grec au IIe siècle de notre ère, nous irions à la rencontre d'une plus complète déception. L'absence de témoins vivants, la moindre quantité des faits à noter, la difficulté de les situer dans leur cadre réel, tous ces facteurs d'embarras réclameraient par trop le concours des phrases creuses et des jugements hâtifs. Il faut renoncer à cette prétention. L'écueil vaut la peine d'être évité. Sans vouloir pénétrer « ce qu'un vain peuple pense », nous interrogerons les auteurs de l'époque, païens et chrétiens, les écrivains de culture grecque, recourant aux latins à l'occasion, quand ils offriront d'intéressantes analogies.

Il faut le reconnaître. Parmi les préoccupations religieuses que cette littérature laisse entrevoir — raisonnements sur la divinité et soif de prodiges — celle que soulèvent les « images des dieux » n'est pas à négliger. Elle a été trop essentielle en Grèce, où, plus qu'en tout autre pays, la religion a été intimement liée aux œuvres de l'imagination. Elle devait être vivante surtout à l'époque impériale, où les esprits, fatigués de créer, se retournent vers les œuvres présentes qu'un âge plus heureux avait produites[1]. La raison demande compte à l'art de ses inventions et de leur valeur. Comme on cherche à connaître le sens profond des poèmes d'autrefois, on étudie celui des figures de la statuaire, on se promène dans cet immense musée qu'est devenu l'Empire, et l'on s'efforce d'y retrouver la vie ou du moins l'apparence de vie[2]. La critique d'art et la dévotion se reportent ensemble vers les formes divines. Elles décrivent ; elles admirent ; elles se souviennent. Il semble que, les grands artistes disparus, ceux qui veulent comprendre leur œuvre soient deve-

[1] Sur la naissance de la critique d'art, voir Bertrand, *Philostrate et son école*, p. 40 ss.

[2] Voir à ce sujet Gregorovius, *Der Kaiser Hadrian*, p. 458-459.

nus plus nombreux. Devant les croyances ébranlées, les dévots serrent les rangs et trouvent de nouvelles raisons de croire.

Notre dessein est de pénétrer cet état d'esprit, et, d'une façon générale, de chercher à savoir *en quels termes les auteurs de ce temps ont parlé des images sacrées,* et peut-être aurons-nous une pâle intuition de ce qu'était « l'idolâtrie » au IIe siècle, dans la mesure seulement où des écrivains peuvent donner idée du courant obscur des pensées populaires.

On s'étonnera peut-être que dans cet examen nous n'ayons pas séparé plus complètement les images de culte des autres statues. On regrettera de découvrir pêle-mêle des dieux, des héros et de simples mortels. Mais si souvent la même vertu leur est attribuée, et la même valeur. Mais les polémistes ont si souvent enveloppé toutes les images taillées dans le même mépris. Il n'aurait pas été prudent de tenter une distinction, qui, après réflexion, ne s'est point imposée.

Il s'agit en premier lieu *d'accomplir une « périégèse »*, de rappeler des faits plus ou moins connus, de revoir en quelques instants diverses espèces de monuments, en un mot de suivre Pausanias. Certes, le cicerone est tout indiqué. Il semble qu'il n'ait trouvé dignes de son attention que les sanctuaires de son pays et les statues qu'on y contemple. Pausanias n'est pas un naïf. Ce n'est pas non plus un critique. Il narre ce qu'on raconte et ce que l'on croit, et ne s'estime pas obligé de donner en chaque cas sa pensée ou sa conviction [1]. Il n'est défiant qu'à de certaines heures [2]. Se plongeant dans le passé de la Grèce, puisant aux sources litté-

[1] Voir en particulier *Paus.* VI, 3, 8 : ἐμοὶ μὲν οὖν λέγειν μὲν τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων λεγόμενα ἀνάγκη, πείθεσθαι δὲ πᾶσιν οὐκέτι ἀνάγκη. Cf. VI, 26, 2 *in fine* et I, 26, 6. Cf. Günter, *Die christliche Legende im Abendland*, p. 61.

[2] III, 15, 8 ; VI, 3, 8 ; X, 28, 6, etc. Il sait que les hommes d'autrefois acceptaient tous les prodiges les yeux fermés, et que leur vénération pour les statues en particulier était plus grande que celle de ses contemporains.

raires comme aux récits contemporains les croyances les plus enfantines, il en rapporte son butin et amoncelle en son ouvrage les superstitions du passé et celles du présent. « J'ai entendu ceci », dit-il, ou bien « on dit cela [1] ». Nous ne lui demandons pas autre chose. Il nous plaît d'avoir avec nous « un enfant de ce temps, un homme comme il y en a par douzaines », ni plus ni moins croyant qu'un autre [2], mais qui s'est renseigné très spécialement pour nous accompagner. Si abondants soient-ils, les renseignements d'un « guide officiel » ne suffisent pas à qui veut des informations étendues. Il sera bon de prendre avec soi d'autres compagnons de route — non point des philosophes, des polémistes — mais de ceux qui, sans prétention et sans système, disent ce qu'ils savent des statues et de la valeur qu'on leur prête. Au reste, parmi les polémistes que nous venons d'écarter, il en est plusieurs qui rapportent des faits utiles à nos recherches. Il faudra les consulter à l'occasion.

Ayant achevé cette périégèse, nous essaierons de décrire *la lutte contre les images et leur culte,* rendue plus vive au IIe siècle par l'intervention des auteurs chrétiens. L'idolâtrie est attaquée à l'intérieur et à l'extérieur. Le temple menace ruine, et déjà l'on entend les craquements de l'édifice en feu.

De quelle manière on a tenté de le défendre, d'arrêter l'incendie et de maintenir, si possible, dans son éclat la gloire du sanctuaire, c'est ce qu'en dernier lieu nous chercherons à discerner.

[1] Kalkmann, *Pausanias als Perieget,* p. 21

[2] Kalkmann, *op. cit.,* p. 11-12.

PREMIÈRE PARTIE

LES IMAGES SACRÉES AU IIme SIÈCLE

D'APRÈS

LES AUTEURS DE L'ÉPOQUE

LES IMAGES SACRÉES AU IIme SIÈCLE

D'APRÈS

LES AUTEURS DE L'ÉPOQUE

Sommaire.

1. Monuments aniconiques et statues primitives. — 2. Art et dévotion. — 3. Statues et guérisons. — 4. Signes donnés par les statues. Leur interprétation. — 5. Statues et songes. — 6. Les images impériales. — 7. Images funéraires. — 8. Magie et simulacres. — 9. Symbolisme.

Un temple dénué de statues est chose rare dans la Grèce de Pausanias. Quand le cas se présente, l'auteur a soin de le mentionner[1]. La variété et l'abondance des images dans chaque localité est pour nous un sujet d'étonnement. Au sanctuaire, le dieu principal est à lui seul représenté sous différents aspects. Il apparaît en marbre ou en or dans la *cella*, à côté de la forme archaïque de l'idole de bois. D'autres divinités y résident avec lui et partagent les honneurs qu'on lui rend. On le contemple encore aux alentours du temple. Dans certaines cités grecques, la demeure d'un dieu, ou telle place aux abords d'un temple semblait un musée de

[1] En partie. *Paus.* II, 12, 2 ; IX, 19, 1 ; 25, 4 ; X, 33, 6 : τὸ δὲ ἱερὸν ἐν ταῖς Ἀλαλκομεναῖς ἠμελήθη τὸ ἀπὸ τοῦδε ἅτε ἠρημωμένον τῆς θεοῦ (Sylla en avait emporté la statue).

sculpture[1]. Foule d'œuvres d'art diverses, dépareillées — telles les collections privées des amateurs de Rome — œuvres de la grande époque, ou leurs répliques, statues de dieux et de grands citoyens, statues qu'on débaptise pour en faire honneur aux héros à la mode, images de Dionysos qu'on dresse pour la fête — un simple masque, colonne et rameaux verts[2] —, et celles qu'on porte dans les cortèges, les ex-votos, reliques, figures informes de bois ou de pierre, figures animales dont on ne comprend plus le sens, blocs bruts — tel l'omphalos de Delphes[3] — blocs travaillés, cônes et pyramides, symboles de la divinité, ou objets matériels où sa puissance réside... toutes ces choses reposent ensemble et provoquent l'admiration pieuse ou la curiosité.

Chose bizarre, en cette époque tardive où l'art savait si bien donner l'illusion de la vie, ces monuments primitifs et grossiers jouent encore leur rôle et gardent leur caractère sacro-saint. Il est nécessaire d'en parler tout d'abord.

I. — *Monuments aniconiques et statues primitives.*

Il semble qu'on n'ait jamais tant vanté, avant l'époque impériale, ces fétiches de pierre ou de bois, adorés de la foule avec tant de confiance. Est-ce le syncrétisme du temps, les pratiques matérielles des cultes orientaux, qui étaient particulièrement favorables à cette adoration? Est-ce l'impiété moqueuse de certains auteurs qui attire notre attention plus

[1] Lire par exemple la description de l'*Héraion de Samos* dans *Strabon*, XIV, p. 637 (Meineke) : νεὼς μέγας ὃς νῦν πινακοθήκη ἐστί... Il y a aussi ces ναΐσκοι τινές... πλήρεις τῶν ἀρχαίων τεχνῶν. Enfin l'hypaethron où l'on voit les meilleurs ἀνδριάντες. Cf. les τεμένη καὶ ἱερὰ θεῶν de Rhodes, dans *Aelius Aristide*, XXV, 5 s. Anonymi (Keil) ; et XXVII, 14 : la description de la ville de Cyzique ; Cf. *Dion Chrysostome*, Rhodiaca, XXXI, 8. [Cf. encore la description de Rome sous l'empereur Claude : *Dion Cassius*, LX, 25, etc.].

[2] Hock, *Griechische Weihegebräuche*, p. 53 ss.

[3] *Paus.* X, 24, 6 : τούτου καὶ ἔλαιον ὁσημέραι καταχέουσι, καὶ κατὰ ἑορτὴν ἑκάστην ἔρια ἐπιτιθέασι τὰ ἀργά.

directement sur cet objet ? Quoi qu'il en soit, « les cultes aniconiques et fétichistes, dont les fouilles de Crète ont révélé l'importance au IIe millénaire avant notre ère, survécurent, semblent-ils, jusqu'à la fin du paganisme [1] ».

Les *bétyles* trouvaient encore des dévots pour les arroser d'huile et les orner de couronnes. Tel ce magistrat romain, Rutilianus, fort honnête homme, dit Lucien, quoique « malade d'esprit » dans ses habitudes religieuses : Sitôt qu'il voyait une pierre de ce genre, il se prosternait en hâte et priait devant elle [2]. Apulée qualifie de mécréant celui qui n'a pas dans son domaine quelqu'un de ces humbles monuments. Ils sont dignes de retenir le voyageur. Néanmoins il regrette qu'on les néglige : « de tels signes sont peu de chose ; un petit nombre s'en informe et les adore ; la foule les ignore et passe [3] ». C'est là une remarque isolée à laquelle il ne faut pas attribuer trop d'importance. Que Dion Chrysostome en parle avec dédain, et réserve cette adoration à des barbares ignorants, cela ne doit pas nous étonner. Cherchant dans la beauté et dans l'harmonie des proportions un symbole évocateur, il ne saurait le trouver dans des pierres non taillées et des morceaux de bois [4]. Mais le fait qu'ils ne sont point sacrifiés à des simulacres de plus noble apparence prouve

[1] Perdrizet, *Fouilles de Delphes. Monuments figurés*, p. II. Cf. pour l'époque mycénienne : Hock, *op. cit.*, p. 33. Lafaye, Rev. H. des R., vol. XV (1887), p. 359. Lenormant, art. *Baetylia*, dans le Dict. Ant. de Daremberg et Saglio, etc.

[2] *Lucien*, Alex., 30 : . . καὶ εἰ μόνον ἀληλιμμένον που λίθον ἢ ἐστεφανωμένον θεάσαιτο προσπίπτων εὐθὺς καὶ προσκυνῶν. Cf. *Clem. Alex.*, Strom., VII, p. 713-B : οὗτοι πᾶν ξύλον καὶ πάντα λίθον, τὸ δὴ λεγόμενον λιπαρὸν προσκυνοῦντες. Cf. encore *Tibulle*, I, 1, 12 ; *Minucius Felix*, Octav., 3, 1 ; *Tertullien*, Apol., 16 ; *Arnobe*, adv. nat., I, 39 : Si quando conspexeram lubricatum lapidem et ex olivi unguine sordidatum *tanquam inesset vis præsens* adulabar affabar et beneficia poscebam (traduction presque littérale du passage de Lucien) !

[3] *Apulée*, Flor. I (Helm.) : parva hæc quippe et quanquam paucis percontantibus adorata, tamen ignorantibus transcursa.

[4] *Dion Chrys.* Or. XII (Arnim) 53, et 61 : ὥστε καὶ πολλοὶ τῶν βαρβάρων πενίᾳ τε καὶ ἀπορίᾳ τέχνης ὄρη θεοὺς ἐπονομάζουσι καὶ δένδρα ἀργὰ καὶ ἀσήμους λίθους, οὐδαμῇ [οὐδαμῶς] οἰκειότερα τῆς μορφῆς.

bien dans quelle large mesure le peuple y tient encore. Cela seul, que Pausanias en mentionne à chaque pas, ne peut que nous confirmer dans cette opinion. Une pierre est devenue sainte à telle occasion. On la vénère parfois sans lui donner d'appellation [1]. On l'orne et on la revêt comme une forme humaine [2]. A d'autres, on prête les noms des dieux, comme s'ils en avaient la figure. Ainsi le rocher près de Gythion, sur lequel Oreste s'étant assis, avait été guéri de sa folie. On l'appelait Zeus Kappòtas [3]. Et ces trente pierres dressées, « que les Phariens honorent chacune sous le nom de quelque divinité [4] ». Lorsqu'il s'agit du culte de Thespies, Pausanias mentionne en premier lieu le plus ancien monument du dieu — qui paraît être aussi le plus vénérable — et ce n'est pas autre chose qu'une pierre brute [5]. L'imitation de l'Eros de Praxitèle, due au ciseau de Ménodore, n'a pas la même importance. Dans le temple d'Héraclès, à Hyettos, il n'y a pas de statue faite avec art, mais seulement une pierre blanche [6]. On pourrait multiplier les exemples de ces bétyles qui ont gardé jusqu'à une époque tardive leur importance dans le culte populaire [7]. L'éclair tombé là jadis, ou quelque autre phénomène naturel a suffi pour consacrer ces pierres et le lieu même où elles se dressent [8].

Il y a d'autres objets du culte primitif qui gardent encore leur place. Pausanias est incomplet lorsqu'il néglige d'y

[1] *Plutarque*, quæst. græc., 13.

[2] *Maxime de Tyr*, II, 1 (Hobein).

[3] *Paus*. III, 22, 1.

[4] *Paus*. VII, 22, 4 : τούτους σέβουσιν οἱ Φαρεῖς, ἑκάστῳ θεοῦ τινὸς ὄνομα ἐπιλέγοντες. Elles se trouvent dans le voisinage immédiat d'une statue oraculaire d'Hermès.

[5] *Paus*. IX, 27, 1 : καὶ σφισιν ἄγαλμα παλαιότατόν ἐστιν ἀργὸς λίθος.

[6] Cf. *Paus*. IX, 24, 3 ; 27, 1 ; 38, 1

[7] Cit. parmi les plus connus : les Charites d'Orchomène, trois pierres de foudre : *Paus*. IX, 38, 1 et 5.

[8] *Artémidore*. Onirocr., II, 19.

faire allusion[1]. Ce sont les *arbres*, auxquels on suspend des bandelettes et des tablettes votives, et qui reçoivent des honneurs divins[2]. Certains surnoms des Olympiens nous reportent au temps lointain où la divinité était identifiée avec l'arbre lui-même, à ce temps dont parle Plutarque[3], où les hommes « ayant goûté du gland, en firent leur nourriture et furent si joyeux qu'ils dansaient autour du chêne ou du hètre, appelant un tel arbre le soutien de leur existence, leur mère, leur nourricier ». Il y a un Zeus et un Dionysos qui portent l'épithète de ἔνδενδρος[4]. La vénération des trophées — troncs d'arbres revêtus d'armes victorieuses — semble se rattacher à cette croyance[5]. A Boiæ de Laconie, Artémis Soteira n'était autre qu'un myrte[6]. Des arbres parfois sont sacrés, pour avoir joué quelque rôle dans l'histoire d'un dieu ou d'un héros. Quand ils sont desséchés, leur bois est conservé pieusement. Il arrive qu'on en fasse des statues[7]. Ici et là, le bois est donc resté fétiche au même titre que la pierre. C'est peut-être l'âme d'un mort ou la puissance d'un dieu qui se plaît à y habiter[8].

Après les monuments à l'état brut, il faut citer ceux qui ont subi déjà quelque travail, en particulier les *pierres taillées*. Tel cet Apollon Karinos des Megariens adoré sous la

[1] *Paus.* VII, 22, 4 in fine.

[2] Overbeck, *Kultusobjekt bei den Griechen*, p. 130 ss. ; Hock, *op. cit.*, p. 20 ss. ; cf. *Philostrate* Imag., 2, 33 ; *Silius Ital.*, 6, 691 . Arbor numen habet coliturque tepentibus aris ; *Ovide*, Métam., 8, 755. Cf. aussi *Arnobe*, adv. nat., V, 16-17.

[3] *Plutarque*, de esu carn., I, 2.

[4] Voir *Hésychius* : ἔνδενδρος. Cf. *Plut.* quaest. conv., V, 3 : Dionysos δενδρίτης ; *Steph. Byz.* Δωδώνη : Ζεὺς φηγός et *Schol. Aristoph.* : Equit., v. 408. *Athénée*, II, 78 A-B. Voir à ce sujet . Wide, *Lakon. Kulte*, p. 167.

[5] C. I. G., nº 173 : τροπαίου ἕδος Διός. Cf. *Tert.* Apol., 16.

[6] *Paus.* III, 22, 12 ; cf. VIII, 13, 2. Voir une monnaie de Myra, dans Collignon, *Mythol. figur. de la Grèce*, fig. 1, p. 10.

[7] *Paus.* IX, 19, 7 ; IX, 22, 2 ; II, 2, 6 ss. Voir la liste d'arbres sacrés dans Pfister, *Der Reliquienkult*..., p. 361-363.

[8] Hock, *op. cit.*, p. 16-17.

forme d'une pyramide[1], ainsi que le Zeus Meilichios, à Sicyone, où Artémis est représentée par une colonne[2]. La stèle portait parfois inscrit le nom de la divinité[3].

Parmi ces naïfs essais d'un art religieux, dont le culte avait persisté, les *Hermès* doivent retenir plus spécialement l'attention. Ce pouvaient être de simples phallus dressés sur un piédestal, comme celui de Cyllène, cité par Pausanias et par Artémidore, et que l'on entourait d'une dévotion si particulière[4]. Ce sont plus communément les piliers quadrangulaires que surmonte la face barbue[5]. Ces formes antiques ont eu leurs adorateurs pendant toute la durée du culte hellénique. Elles ont toujours appelé le geste pieux des passants. Le vulgaire n'a jamais cessé d'y suspendre de modestes ex-votos. Les Arcadiens surtout semblent avoir gardé pour elles une réelle vénération. — A Sparte, deux poutres parallèles, les *docana*, représentaient les Dioscures au temps même de Plutarque[6], et peut-être voyait-on encore à Samos cette planche mal dégrossie, qui passait pour la plus ancienne image de Héra[7].

Des idoles de sauvages vénérées jusqu'à la dernière heure par ce « peuple d'artistes », tandis que depuis longtemps les mythes achèvent de se dissoudre dans la troublante clarté des allégories ! C'est l'étrange spectacle qui s'offre à nos regards. Il est rare qu'on porte la main sur ces souvenirs tangibles.

[1] *Paus*. I, 44, 2.

[2] *Paus*. II, 9, 6. Cf. Odelberg, *Sacra Corinthia*, p. 5-6. Autres exemples : *Servius*, ad. Verg. Aen., I, 720 ; *Tac*., Hist., II, 3. *Paus*. VIII, 48, 6. Voir Overbeck, *Griech. Kunstmythol.*, I, p. 152-153 : les objets de culte cités sous les noms de κίων, στῦλος, ἕδος.

[3] Overbeck, *op. cit.*, I, p. 5, fig. 1.

[4] *Paus*. VI, 26, 5 : τοῦ Ἑρμοῦ δὲ τὸ ἄγαλμα, ὃν οἱ ταύτῃ περισσῶς σέβουσιν, ὀρθόν ἐστιν αἰδοῖον ἐπὶ τοῦ βάθρου (cf. I, 27, 1). *Artémidore*, Oniroer., I, 45.

[5] τετράγωνον σχῆμα.

[6] *Plut.*, de frat. amore, 1. Cf. *Clem. Alex*. Strom., I. 418.

[7] ἄξοος... σανίς, *Callimaque*, cit. par Eusèbe, Præp. Ev., III, 8. Cf. *Plut.* de dæd. plat. (fr. X).

Les *statues de bois* sont les fétiches par excellence. C'est à peine si la foule s'étonne de leur aspect bizarre, « sans mains, sans pieds, sans yeux[1] », comme c'était souvent le cas. Si grossières qu'elles fussent toutes, elles n'offraient pas néanmoins un style unique et uniforme. Elles appartenaient à des époques différentes. Ces *xoana* ou *daedala* passaient pour avoir été travaillés, les uns par Dédale lui-même[2], d'autres par des artistes plus anciens dont on ignorait les noms ; il y en avait même qui passaient pour des objets divins, et tombés du ciel[3]. C'est Dédale qui, d'après l'opinion vulgaire, avait donné aux œuvres de la sculpture le mouvement et la vie. Il avait ouvert les yeux des statues, délié leurs jambes et leurs bras.

L'Artémis d'Éphèse, dont le culte était si renommé aux premiers siècles de notre ère, la déesse emmaillotée dans sa longue robe étroite et raide, est un spécimen de ces idoles primitives. C'est elle qui faisait sentir sa *présence* de façon si manifeste[4]. Il faut citer ici le fameux xoanon de Délos[5], dont « le marbre, depuis la plinthe jusqu'aux épaules, a la forme d'une colonne aplatie ; la tête ressemble à une pyramide tronquée dont on aurait effacé et adouci toutes les arêtes. Les pieds sont accolés l'un à l'autre. Le seul détail dont il soit tenu compte, c'est la saillie et la rondeur des hanches, l'évasement du torse ». Cette image pourrait bien être l'imitation d'un modèle en bois plus ancien, qu'on aurait reproduit tel quel en raison de sa forme qui passait pour sacrée. Car un certain aspect était prescrit par le dieu, pour qu'il voulût bien accepter la dédicace d'une image nouvelle. De là vient que la statue archaïque était indéfiniment conser-

[1] ἄχειρας, ἄποδας, ἀομμάτους (*Tsetzès*, Chil., I, 538).

[2] Une liste en est donnée dans *Paus.*, X, 40, 3-4 ; cf. II, 4, 5.

[3] διιπετῆ ou διοπετῆ, ἀχειροποίητα. Voir le riche matériel rassemblé sur ce sujet dans Dobschütz, *Christusbilder*, Cap. I, und Belege.

[4] *Paus.* IV, 31, 8 : καὶ ἐν αὐτῇ (τῇ πόλει) τὸ ἐπιφανὲς τῆς θεοῦ.

[5] Voir Th. Homolle, *Statues trouvées à Délos*, Bull. corr. hell., III (1879) p. 99 ss. et Pl. I.

vée en dépit des progrès de l'art et de la richesse des offrandes plus récentes[1].

Pausanias énumère une foule de ces statues informes. Il paraît avoir un faible pour les sculptures primitives[2]. Rien qu'en Laconie, quelle liste respectable d'Apollons archaïques[3] ! Sans compter les autres divinités. Certaines de ces figures sont portées dans les cérémonies[4]. Il y en a qu'on conduit à la mer, annuellement, pour les purifier. Il en est qu'on mène à l'un de leurs sanctuaires sur la montagne. Aux jours de pompe, ou à l'occasion de ces déplacements, les xoana sont couverts de vêtements précieux. D'autres sont toujours vêtus. Leur misérable corps disparaît sous le luxe des étoffes. Ils ont plus d'analogie avec des poupées que des enfants soignent et habillent, qu'avec des œuvres d'art qu'on admire. Il appartient aux prêtres de les orner et d'être à leur service, d'avoir soin de leur garde-robe[5].

La plus sacrée des idoles d'Athènes, affirme Pausanias, c'est le xoanon d'Athéna Polias. On le dit tombé du ciel, et

[1] Voir Collignon, *Mythol. fig. de la Grèce*, p. 94 ss. ; *Hist. de la sculpture grecque*, I, p. 106. — Dobschütz, *op. cit.*, p. 24 s. — Weinreich, *Ant. Heilungswunder*, p. 144. — Lobeck, *Aglaophamus*, p. 274. — Cf. *Strabon*. Geogr., XII, 537, et IV, 179 : à propos de l'Artémis de Massilia et d'autres colonies : ἐν ταῖς ἀποίκοις πόλεσι πανταχοῦ τιμᾶν ἐν τοῖς πρώτοις ταύτην τὴν θεὸν καὶ τοῦ ξοάνου τὴν διάθεσιν τὴν αὐτὴν καὶ τἄλλα νόμιμα φυλάττεσθαι, τὰ αὐτὰ ἅπερ ἐν τῇ ἀκροπόλει.

[2] *Paus.* II, 2, 6 ; 17, 3 ; III, 13, 9 ; 22, 4 ; V, 17, 1 ; VII, 5, 5 ; 25, 13 ; VIII, 31, 5 ; X, 35, 10, etc.

[3] *Paus.* III, 23, 2 ; III, 25, 3 ; III, 25, 10 ; III, 26, 5 ; d'Aphrodite Areia, III, 17, 5 ; d'Aphrodite de Cythère, III, 23, 1.

[4] Artémis Orthia : *Paus.* III, 16, 7 ; Coré de Hélos ; statues promenées en souvenir d'un événement miraculeux : *Athénée*, XV, 12 ; pour célébrer l'épiphanie du dieu ou telle autre circonstance de son mythe : *Paus.* II, 7, 8 ; VII, 20, 4 ; 20, 1 ; 21, 2 ; I, 29, 2 ; II, 7, 6. *Plutarque*, Aratus, 32. Voir à ce sujet : Back, *De Græcorum cærimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur*, p. 5.

[5] Voir par ex. l'inventaire des vêtements d'Artémis Brauronia (346 av. J.-C.) : C. I. G. 155. Sur le xoanon d'Athéna et sa garde-robe, voir O. Jahn, *de antiq. Minervæ simulacris* (Bonn 1866) et Dar. et Saglio, Dict. Ant., art. : *Cassandra*, fig. 1208.

notre auteur ne prend pas sur lui de le nier [1]. Plutarque attribuait son origine aux autochtones de l'Attique, Eusèbe à Cécrops, tandis qu'Athénagore en faisait l'œuvre du sculpteur Endoios. Quoi qu'il en soit, ces diverses traditions font voir l'antiquité qu'on lui prêtait et quel prix l'on attachait à sa présence. C'est à elle sans doute qu'était destiné le péplos des Panathénées, et dans les inscriptions on la nomme « la déesse » sans autre commentaire [2].

On gardait parfois plus d'un xoanon dans un seul sanctuaire. A côté de l'objet de culte plus récent ou plus décoratif, telle image antique subsistait comme offrande *ἀνάθημα* [3]. Tel ce Zeus Triopas dont l'œil frontal intriguait si fort les visiteurs de l'Acropole d'Argos [4]. Il y en a dont l'aspect devait être franchement comique. Cela ne les rendait pas toujours moins populaires ni moins vénérables. Preuve en soit l'anecdote rapportée dans Athénée : Parméniscos de Métaponte, pour être descendu dans l'antre de Trophonius, avait perdu la faculté de rire. Après avoir consulté l'oracle de Delphes sur cette fâcheuse infirmité, notre homme se rend à Délos, comme guidé par le hasard. Il pénètre dans le Létôon, afin d'y contempler l'image de la déesse mère d'Apollon. Or, à l'aspect de ce bloc à figure grotesque, il se mit à rire soudain de la façon la plus inattendue. Rassuré sur son état, il honora grandement la divinité [5].

Au cours des siècles, ces idoles de bois furent d'ailleurs

[1] *Paus.* I, 26, 6 : τὸ δὲ ἁγιώτατον ἐν κοινῷ πολλοῖς πρότερον νομισθὲν ἔτεσιν ⟨ἢ⟩ συνῆλθον ἀπὸ τῶν δήμων ἐστὶν Ἀθηνᾶς ἄγαλμα ἐν τῇ νῦν ἀκροπόλει... φήμη δὲ ἐς αὐτὸ ἔχει πεσεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τοῦτο μὲν ἐπέξειμι εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει. Cf. *Athénagore*, Legat., 17 ; *Plutarque*, de dæd. plat. fr. X ; *Eusebe*, Præp. Ev., X, 9, 22.

[2] Voir Kuhnert, *de cura statuarum*..., p 338-339.

[3] *Paus.* I, 27, 1 ; II, 11, 8, etc. *Plut.* de musica, 14. Cf. *Pline*, N. H., XXXVI, 11.

[4] *Paus* II, 24, 3 : ἐνταῦθα ἀναθήματα κεῖται καὶ ἄλλα καὶ Ζεὺς ξόανον, δύο μὲν ᾗ πεφύκαμεν ἔχον ὀφθαλμούς, τρίτον δὲ ἐπὶ τοῦ μετώπου.

[5] *Athénée*, Deipnosoph , XIV, 2 (d'après Sémos le Délien : F. H. G., IV, 493) : ἰδὼν δ᾽ αὐτὸ ξύλον ὂν ἄμορφον παραδόξως ἐγέλασεν.

perfectionnées. On en a gardé le corps sacro-saint, mais il porte des revêtements d'or. On les a peintes de couleurs vives, ou bien leur apparence est enrichie de pierres enchâssées [1]. Elles ont une tête de marbre ou d'ivoire ; leurs pieds et leurs mains sont aussi taillés dans une matière plus durable. Sauvées plusieurs fois de l'incendie, logées dans un temple nouveau, elles subsistent. On les entoure de soins plus nombreux que les images plus modernes. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir l'ouvrage de Kuhnert sur « l'entretien des statues chez les Grecs ».

Les *figures d'animaux* sont devenues rares en Grèce au siècle de Pausanias. On peut supposer qu'elles furent autrefois plus fréquentes [2]. Il en est encore dans certaines localités de la campagne, qui ont su retenir la dévotion. « Sur l'agora de Phlionte, se dresse une chèvre de bronze, dorée en grande partie. Elle a été jusqu'à ce jour l'objet d'un culte de la part des habitants du lieu. » Ces gens oubliaient peut-être que c'était là une vieille divinité indigène, et croyaient rendre hommage à la constellation de la Chèvre. Ils persistaient en tout cas à orner de feuilles d'or cet objet sacré [3].

L'Arcadie, qui n'avait pas été conquise par les Doriens, avait gardé intacts de très vieux cultes. Lykosoura passait pour la ville la plus ancienne du monde, « la première que le soleil eût vue [4] ». Les découvertes de l'archéologie corro-

[1] *Paus.* II, 2, 6 ; VII, 26, 4 ; VIII, 39, 6, etc., etc. Cf. *Diod. Sic.*, XVII, 50, in fine.

[2] Voir en particulier *Hésychius*, s. v. ἔριφος ὁ Διόνυσος, avec la glose marginale. Cf. les allusions de Plutarque aux statues de Dionysos : *Plut.* de Is. et Os., 35 : ταυρόμορφον Διόνυσον ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων. Et quæst. græc., 36 ; *Athénée,* XI, p. 476 A.

[3] *Paus.* II, 13, 6 : ἀνάκειται δὲ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς αἲξ χαλκῆ, τὰ πολλὰ ἐπίχρυσος· παρὰ δὲ Φλιασίοις τιμὰς ἐπὶ τῷδε εἴληφε... κ. τ. λ. Cf. ODELBERG, *Sacra Corinthia*... L'auteur pense que c'était là une Artémis primitive, une Héra ou une Hébé (p. 199 s.). WIDE, *Lak. Kulte,* p. 79. note 1. FRAZER, *op. cit.*, III, p. 205 opine pour Dionysos lui-même.

[4] *Paus.* VIII, 38, 1.

borent ce témoignage dans une certaine mesure. Il y a au musée de Berlin une statue de bronze, un Pan à tête de bouc, qui provient d'Arcadie. On a découvert à maintes reprises, dans le sanctuaire de la Despoina, à Lykosoura, des terres-cuites représentant des divinités féminines drapées, à têtes de vaches ou de brebis. Ce sont précisément les statuettes que le rite prescrivait d'offrir à la déesse. D'après la forme des lettres et la signature du potier, ces terres-cuites sont précisément d'époque romaine [1]. Quant à cette Déméter à tête de cheval qu'on adorait à Phigalie, sa statue, œuvre d'Onatas, avait disparu lors du passage de Pausanias, mais on se rappelait bien l'apparence qu'elle revêtait [2].

Certaines images primitives et parmi celles que nous avons citées sont révérées et conservées surtout au titre de *reliques*. On sait que plusieurs cités se disputaient la possession de l'antique « palladium » de Troie, et Strabon a dénoncé le ridicule de ces contestations. L'Artémis de Tauride était réclamée aussi par divers sanctuaires [3]. Plusieurs villes possédaient ainsi des talismans auxquels on croyait leur existence liée [4]. Ce n'étaient pas toujours des statues : ce pouvaient être aussi le sceptre ou les armes d'un dieu ou d'un héros, un objet qu'ils avaient touché, le siège sur lequel l'un d'eux s'était assis, la lance d'Achille à Phaselis [5], dans le temple

[1] Perdrizet, *Terres-cuites de Lykosoura*, Bull. corr. hell., 1899, p. 635 s. Le caractère animal primitif de la déesse était rappelé déjà par la frise d'animaux dansants de Damophon de Messène. Lire dans l'*Annual of the british School at Athens*, t. XIII, 1906-07, p. 393 ss. Voir fig. 26.

[2] *Paus.* VIII, 42. Cf. le Poseidon-cheval de Thelpousa, *Annual of the british School, loc. cit.*

[3] *Strabon*, V, 239 ; VI, 1, 14 ; *Paus.* I, 33, 1. Cf. III, 16, 7 ss. Voir encore Dobschütz, *op. cit.* ; Wörner, dans Roscher, III, 3413 ss (renseign. sur les différentes légendes du Palladion Lex. der Mythol.) ; Pfister, *Der Reliquienkult*, I, p. 340 ss.

[4] Frazer, *op. cit.*, II, p. 425, note 2.

[5] *Paus.* III, 3, 8.

d'Athéna ; de Méléagre, à Sicyone [1] ; les armes de Diomède, et ces trois trônes dans un temple de Trézène... [2], etc. Nous ne savons pas dans quelle mesure un *culte* était rendu à ces reliques. A cet égard, nous ne sommes guère informés que sur le sceptre d'Agamemnon, à Chéronée. « Plus que tous les dieux, dit Pausanias, les Chéronéens honorent le sceptre que, d'après Homère, Héphaistos fit pour Zeus. Hermès, qui l'avait reçu de Zeus, le donna à Pélops, Pélops à Atrée, Atrée à Thyeste, et c'est de lui que l'obtint Agamemnon. C'est donc ce sceptre qu'ils vénèrent sous le nom de *la Lance*. On est tenté de croire qu'il a quelque chose de divin, quand on considère le secours prêté par lui aux hommes [3]. » Cette arme est traitée comme une idole de temple, sauf que le prêtre en fonction la garde en son domicile. Chaque jour, il lui offre des sacrifices, lui dresse une table couverte de viandes et de gâteaux.

Les reliques ne remontent pas toujours à des temps si lointains. Au risque d'anticiper, nous en citerons une d'époque récente. C'est un traité attribué à Lucien qui nous la fait connaître : « Les Athéniens se prosternaient devant le siège de pierre, où Démonax avait coutume de s'asseoir quand il était fatigué ; ils couronnaient le siège de fleurs en l'honneur de cet homme, se figurant que la pierre même était sacrée, où il avait pris place [4]. »

On ne saurait traiter du culte des images sans faire allusion à celui des reliques. Dans toutes les vieilles religions,

[1] *Ibid.*, II, 7, 8.

[2] *Ibid.*, II, 31, 3. Pfister donne une longue liste de ces divers objets, *op. cit.*, I, p. 331-336.

[3] *Paus.* IX, 40, 11-12 : θεῶν δὲ μάλιστα Χαιρ. τιμῶσι τὸ σκῆπτρον... τοῦτο οὖν τὸ σκῆπτρον σέβουσι, Δόρυ ὀνομάζοντες. καὶ εἶναι μέν τι θειότερον οὐχ ἥκιστα δηλοῖ τὸ ἐς τοὺς ἀνθρώπους ἐπιφανὲς ἐξ αὐτοῦ. Sur ce culte voir Pfister, *loc. cit.*, et Wide, *op. cit.*, p. 333

[4] *Lucien*, Vit. Demonact., 67 : καὶ τὸν θᾶκον τὸν λίθινον, ἐφ' οὗ εἰώθει ὁπότε κάμνοι ἀναπαύεσθαι προσεκύνουν καὶ ἐστεφάνουν ἐς τιμὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγούμενοι ἱερὸν εἶναι καὶ τὸν λίθον ἐφ' οὗ ἐκαθέζετο.

les deux choses se touchent de très près, et se pénètrent. Les ossements du saint, enfermés dans l'autel ou dissimulés sous l'or de la parure, sont dans un intime rapport avec la figure du bienheureux. Tel souvenir matériel d'un dieu ou d'un héros est contenu souvent dans le corps de l'idole, et lui confère sa valeur au jugement des dévots. Il est des reliques — tel ce fameux sceptre de Chéronée — qui sont devenues idoles, peut-on dire, et d'anciennes idoles qui sont descendues au rang de reliques. La distinction n'en est point aisée.

* * *

Il ne suffit pas d'avoir *décrit* les objets de culte primitifs que l'on conservait au IIe siècle, en déclarant qu'ils n'avaient point perdu le respect de la foule. Les auteurs du temps vont nous prouver par diverses réflexions et anecdotes que, dans l'opinion commune, certaines pierres sacrées et certains xoana étaient *animés* (ἔμψυχοι) d'une force mystérieuse, et passaient pour les véhicules d'une puissance supérieure. Mais cet « esprit souffle où il veut », et comme il veut. Il n'est pas compris dans le volume restreint d'un bloc de pierre et d'une statue de bois. Il s'y arrête, s'y repose, y revient. Le rocher d'Orchomène attire le fantôme malfaisant du héros Actéon. La statue qu'on fixe à ce roc maudit servira d'habitacle à l'âme bienfaisante du personnage [1]. L'idole offerte est à la fois un hommage et une demeure. C'est avec une prudence de tous les instants qu'il faudrait aborder la question de l'identité supposée entre un dieu et son image. Aux origines, peut-être, deux éléments se confondent : le naturisme — c'est-à-dire le culte de la personnalité qu'on attribue aux choses, — et l'animisme, qui considère les esprits comme des entités distinctes [2]. Mieux vaut considérer les faits rap-

[1] Lire l'anecdote de l'εἴδωλον d'Actéon dans *Paus.* IX, 38, 5.

[2] Voir Goblet d'Alviella, *Des origines de l'idolâtrie*, dans la Rev. H. R., t. XII, 1885, p. 18.

portés, et laisser dans ses ténèbres ce problème de l'identité. Il est permis d'admettre qu'à une époque très ancienne, on ait confondu la divinité et l'objet matériel soumis à l'adoration. En tout cas, l'affirmation de Nägelsbach paraît contredite par les faits, lorsqu'il déclare que cette croyance s'est développée avec le perfectionnement de l'art[1]. Si jamais elle a été consciente chez les fidèles des dieux grecs, c'est, jusqu'à la fin du paganisme, devant les représentations très imparfaites et très naïves, plus *divines* en réalité que l'art le plus divin[2].

Un témoin du III[e] siècle, Porphyre le néo-platonicien, après avoir exalté les poèmes du passé au détriment des ouvrages nouveaux, en vient aux monuments de l'art : « Les plus anciens, dit-il, quoique travaillés simplement, sont regardés comme *divins* ; les autres, qui sont achevés avec un art raffiné, on les admire certes, mais ils laissent une moindre idée de la divinité[3]. » Tant de souvenirs se rattachent à ces choses antiques. N'est-ce pas une informe « pierre de foudre » qui jadis purifia Pythagore — magie divine consacrant la philosophie[4] ? Pausanias s'arrête devant un Héraclès nu qu'on voyait à Corinthe, attribué à Dédale. Il le rapproche des autres œuvres de cet artiste : « Ce sont, il est vrai, des objets assez bizarres à la la vue, dit-il, mais on y distingue cependant quelque chose de divin[5] ». Peu importe que ces premiers simulacres n'aient été peut-être que des offrandes votives, ils n'en bénéficient

[1] Nägelsbach, *Nachhomer. Theol.*, p. 5.

[2] Hock, *op. cit.*, p. 48 : das *Beseeltsein* gründet sich gewöhnlich auf ein hohes Alter des betreff. Objektes verbunden mit dem Glauben an göttlichen oder wenigstens an übernatürlichen Ursprung. Cf. Trede, *Wunderglaube im Heidentum*..., p. 93. Voir aussi *Plutarque*, vit. Cam. 6.

[3] *Porphyre* : de abst. II, 18 : ταὐτὸν πείσεσθαι τοῖς ἀγάλμασιν τοῖς καινοῖς πρὸς τὰ ἀρχαῖα· ταῦτα γὰρ καίπερ ἀφελῶς (ou ἁπλῶς) πεποιημένα, θεῖα νομίζεσθαι, τὰ δὲ καινὰ περιέργως εἰργασμένα θαυμάζεσθαι μέν, θεοῦ δὲ δόξαν ἧττον ἔχειν.

[4] *Porph.* vit. Pythag., 17 : καὶ ἐκαθάρθη τῇ κεραυνίᾳ λίθῳ.

[5] *Paus.* II, 4, 5 : ... ἀτοπώτερα μέν ἐστιν ἐς τὴν ὄψιν, ἐπιπρέπει δὲ ὅμως τι καὶ ἔνθεον τούτοις. Cf. X, 19, 3 : au sujet d'un πρόσωπον ἐλαίας ξύλου : τοῦτο ἰδέαν παρείχετο φέρουσαν μὲν [τοι] ἐς τὸ θεῖον.

pas moins de la propriété dynamique attachée aux bétyles. Les uns et les autres retiennent la présence de la divinité, et partagent en bien des cas la même origine céleste[1].

La pierre blanche d'Héraclès à Hyettos produit des *guérisons*[2]. C'est au IIe siècle, un lieu de pèlerinage. Il y en avait bien d'autres, si l'on en croit Lucien, qui accomplissaient des cures analogues[3]. A côté des bétyles qui restent « muets », et des xoana célèbres pour des prodiges très anciens[4], il en est donc qui restent en pleine activité. Ils soulagent les malades ou émettent des oracles. Il y a cette Déméter rustique qui garde leur fraîcheur toute l'année aux fruits qu'on lui consacre[5]. Ce n'était pas un « misérable petit Hermès », selon le mot d'Aristophane, celui qui se dressait sur la place de Pharæ d'Achaïe. Sans piédestal, il était debout au milieu de l'agora. Pour le consulter, il fallait, vers le soir, encenser son foyer, mettre de l'huile dans ses lampes et les allumer. Alors on s'approchait, on déposait une monnaie de cuivre sur l'autel, et *l'on disait à l'oreille du dieu* ses préoccupations[6]. Après quoi, le dévot quitte l'agora en se bouchant les oreilles. Et la première voix qu'il entendra sur son chemin sera la réponse du dieu.

Dans la solitude des montagnes, chez ces Magnètes qui habitent près de la rivière Léthaeos, on conservait un Apollon très ancien. Son sanctuaire n'est qu'une caverne, comme celles où les bergers abritent leurs troupeaux. L'image communique à ses dévots particuliers une vigueur si étonnante,

[1] Voir Gruppe, *Griech. Rel. und Mythol.*, II, 772 ss. Saintyves, *Reliques et images légendaires*, p. 229 ss.

[2] *Paus.* IX, 24, 3 in fine : καὶ ἰάματα εὕρασθαι παρὰ τούτου τοῖς κάμνουσιν ἔστιν, ὄντος... λίθου δὲ ἀργοῦ κατὰ τὸ ἀρχαῖον.

[3] *Lucien*, deor. conc., 12. Alex. 30.

[4] *Paus.* III, 22, 4 ; VII. 19, 6.

[5] *Ibid.* IX, 19, 5.

[6] *Ibid.* VII, 22, 2-3... καὶ ἐρωτᾷ πρὸς τὸ οὖς τὸν θεὸν ὁποῖον τι καὶ ἑκάστῳ τὸ ἐρώτημά ἐστι. Cf. VII, 25, 10 et 27, 1 : l'Hermès Dolios de Pellene : εὐχὰς δὲ ἀνθρώπων ἕτοιμος τελέσαι.

qu'on les voit sauter sans peine des roches les plus escarpées et par-dessus les précipices, déraciner des arbres énormes et les porter jusqu'au pied de la montagne en suivant les sentiers les plus périlleux[1]. Nous avons ici la survivance d'un culte fétichiste très ancien, où l'objet — insignifiant d'apparence — qui représente le dieu, passe pour le récipient d'une force matérielle. Le contact rituel avec le xoanon rend les hommes participants de la puissance divine.

Parmi les cultes nationaux des Spartiates, celui d'Artémis Orthia a subsisté longtemps. C'était une déesse sanguinaire. On prétendait que son image — d'assez petite taille — avait été apportée de Tauride par Oreste et Iphigénie. Selon Plutarque, une fête en son honneur se célèbre chaque année, et d'autres auteurs confirment ses dires[2]. Lycurgue passait pour avoir institué la flagellation des éphèbes que l'on pratique en l'honneur de cette Artémis. Pendant toute la cérémonie, la prêtresse porte le xoanon. Tant que l'on frappe allègrement les jeunes victimes et que leur sang éclabousse l'autel, elle ne paraît pas sentir le poids de son fardeau, mais si les officiants manquent de zèle et s'attendrissent, l'image aussitôt se fait plus lourde. C'est la protestation de la déesse qui exige cette épreuve du sang[3].

Entre les vieilles images oraculaires, qu'il nous soit per-

[1] *Paus.* X, 32, 6 : τὸ δὲ ἄγαλμα τοῦ Ἀπ. τὰ μάλιστα ἀρχαῖον καὶ ἰσχὺν ἐπὶ ἔργῳ παρέχεται παντί· καὶ αὐτῷ ἄνδρες ἱεροὶ κατὰ κρημνῶν... πηδῶσιν... κ. τ. λ. Cf. Jules Martha, *Sacerdoces athéniens*, p. 46

[2] *Plut.* Inst. lac., 40 : γίνεται δὲ καθ' ἕκαστον ἔτος. Arist. 17 ; Lyc. 18. Cf. *Paus.* III, 16, 6-11 ; VIII, 23, 1 ; *Lucien*, Anach., 38 ; *Tertullien*, ad mart., 4 ; *Philostr.*, vit. Apoll., VI, 20 ; *Suidas*, Λυκοῦργος. Voir Wide, *op. cit.*, p. 100. Cf. encore *Cic.* Tusc. II, 14-34. Quant à l'aspect de ce xoanon, on consultera avec profit les travaux de M. R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia*, dans l'*Annual of british School at Athens*, t. XIII, p. 104 ss , fig. 31 et 33, et t. XIV, p. 48 ss., fig. 4.

[3] *Paus.* III, 16, 10-11 : τὸ δὲ (ξόανον) ἐστιν ἄλλως μὲν κοῦφον ὑπὸ σμικρότητος, ἢν δὲ οἱ μαστιγοῦντες ποτε ὑφειδόμενοι παίωσι κατὰ ἐφήβου κάλλος ἢ ἀξίωμα, τότε ἤδη τῇ γυναικὶ τὸ ξόανον γίνεται βαρὺ καὶ οὐκέτι εὔφορον... οὕτω τῷ ἀγάλματι ἀπὸ τῶν ἐν τῇ Ταυρικῇ θυσιῶν ἐμμεμένηκεν ἀνθρώπων αἵματι ἥδεσθαι.

mis de citer le *xoanon de Zeus-Ammon*. En dépit de la tradition grecque, il est fort douteux que son culte soit originaire de l'Egypte. Il paraît probable qu'il est né en Béotie. Après s'être établi en Cyrénaïque, où son centre a subsisté, il est retourné, comme une culte étranger, à son pays d'origine[1]. L'image résidant au sanctuaire d'Egypte, « couverte d'émeraudes et d'autres ornements », était portée aux jours de fête dans une nacelle dorée, véhicule ordinaire des dieux d'Egypte, sur les épaules de 80 prêtres. Dans cette procession, les signes de tête donnés par la statue, cette sorte de bruit ou de voix mystérieuse qui émanait du dieu, sans compter les incidents que faisait naître la tension d'esprit d'une foule anxieuse et recueillie..., le prophète d'Ammon interprétait tous ces indices. Les Grecs attribuaient au dieu la découverte de cette divination par symboles, par certains signes de tête affirmatifs et négatifs. C'est en réalité une invention égyptienne ou phénicienne[2]. D'après Diodore de Sicile, l'image sacrée inspirait à ses porteurs la direction qu'ils devaient suivre. On ne saurait douter qu'à une époque où la dévotion, comme l'art, était cosmopolite, le xoanon gréco-égyptien n'ait été l'une des plus célèbres des idoles « vivantes[3] ».

Aux confins du monde grec, à Hiérapolis de Syrie, on visi-

[1] Collignon, *Mythol. fig. de la Grèce*, p. 44.

[2] Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, t. II, p. 347 ; cf. I, p. 188. Voir *Diod. Sic.* XVII, 50-51 ; *Strab.* XVII, 1, 43. Il semble que *Pausanias* ait visité ce sanctuaire : IX, 16, 1.

[3] *Diodore*, loc. cit. : οὗτοι (les prêtres) δ' ἐπὶ τῶν ὤμων φέροντες τὸν θεὸν προάγουσιν αὐτομάτως ὅποι ποτ' ἂν ἄγῃ τὸ τοῦ θεοῦ νεῦμα τὴν πορείαν. Cf. l'histoire de la consultation du Zeus d'Héliopolis par Trajan, et les propriétés de son image, dans *Macrobe*, Sat. I, 23 : Vehitur enim simulacrum dei Heliopolitani ferculo, uti vehuntur in pompa ludorum circensium deorum simulacra, et subeunt plerumque provinciæ proceres... feruntur que divino spiritu, non suo arbitrio sed quo deus propellit vehentes... consulunt hunc deum et absentes emissis diplomatibus consignatis... Cf. les « Fortunæ » d'Antium : *Macr.* ibid. : « ut videmus apud Antium promoveri simulacra fortunarum ad danda responsa », et *Tac.* Ann., III, 71.

tait en ce temps-là une collection d'antiques images, renommées pour leurs diverses propriétés. Le temple de la « déesse syrienne » renfermait des « dieux toujours présents ». Il n'en était pas de plus saint, disait-on [1]. Si la description est de Lucien lui-même — ce qui n'est pas probable [2] — les croyances ici rapportées auront subi quelque exagération : l'archaïsme du style fera sentir à quel point les superstitions sont désuètes. Mais, il faut y songer, nous sommes dans une contrée où les « pierres vivantes » sont un objet assez commun. Les visiteurs, prévenus par les prêtres, sont apparemment dans l'attente de curieux prodiges : les xoana, dit-on, suent et se meuvent, et rendent des oracles [3]. L' « Apollon » du lieu n'a pas besoin d'interprètes : « Il y a, dit l'auteur, beaucoup de sanctuaires révélateurs chez les Grecs, et beaucoup en Egypte, ainsi qu'en Libye et en Asie. Mais c'est avec le concours de prêtres et de prophètes que les réponses s'y font entendre ; or le dieu d'ici donne une pleine révélation par les mouvements que lui-même accomplit [4] ». D'abord son siège est ébranlé. Les prêtres accourent et élèvent la statue en l'air. Comme celle de Zeus Ammon, elle les conduit où bon lui semble, mais par des mouvements plus désordonnés. Pour opposer un non à la demande du grand-prêtre, elle fait reculer soudain ses porteurs. Comme un cocher, elle les chasse en avant, si la requête est agréée. En présence du narrateur, un jour, elle s'est élevée seule en l'air, laissant pour un instant les prêtres qui la soutenaient [5]. Ce n'est pas tout. Il y a un autre xoanon qui s'en va deux fois par an de

[1] [*Lucien*] de dea Syr. 10 : ἀρχαῖα ἀναθήματα καὶ ξόανα θεοπρεπέα, καὶ θεοὶ δὲ κάρτα αὐτοῖσιν ἐμφανέες.

[2] M. Maurice Croiset donne cependant des raisons fort plausibles en faveur de l'authenticité de cet écrit. (M. Croiset, *Vie et œuvre de Lucien*, Chronologie, p. 44 ss.).

[3] [*Lucien*], ibid., 10 : ἱδρώει γὰρ δὴ ὦν παρὰ σφίσι τὰ ξόανα καὶ κινέεται καὶ χρησμηγορέει.

[4] *Ibid.* 36 : ὅδε δὲ αὐτός τε κινέεται καὶ τὴν μαντηίην ἐς τέλος αὐτουργέει.

[5] *Ibid.* 37 : ὁ δὲ τοὺς μὲν ἐν γῇ κάτω ἔλιπεν, αὐτὸς δὲ ἐν τῷ ἠέρι μοῦνος ἐφορέετο.

lui-même au fleuve pour s'y purifier[1]. Au plus profond du sanctuaire, dans le lieu accessible aux prêtres et aux privilégiés, on aperçoit, à côté du dieu parhèdre, la déesse principale. Chargée de pierres précieuses, éclatantes, transparentes, rouges comme le vin, ou lançant des feux, d'onyx, de sardoines, d'hyacinthes, d'émeraudes, elle porte sur la tête la pierre qu'on nomme « lychnis », et dont la clarté s'avive dans la nuit. « Et il y a encore ceci d'étonnant dans cette idole : si l'on se tient debout en face d'elle, elle vous regarde, et son regard vous accompagne quand on change de place. Et si d'un autre point, un nouveau spectateur fixe les yeux sur elle, la désse le fixera aussi[2] ».

Des dieux respirent dans cette atmosphère. On ne marche qu'avec tremblement au milieu de ces figures bizarres. Certes le sanctuaire d'Athéna Polias n'est pas entouré de superstitions aussi vivaces. Le miracle n'y est pas continuel. Beaucoup l'attendent peut-être, mais il en est peu qui se flattent de l'avoir vu. Il se peut bien que les cultes orientaux, passant en Grèce et en Occident sous l'escorte de leurs prêtres et de leurs colporteurs, aient provoqué ici ou là le réveil des vieilles idoles endormies. Mais l'on n'en peut constater que des manifestations isolées. Il n'y eut sans doute jamais en terre grecque une collection de xoana miraculeux comme à Hiérapolis. L'auteur du traité « sur la déesse syrienne » sait bien qu'il introduit ses lecteurs dans un monde nouveau et tout à fait extraordinaire. C'est dans quelques localités, et surtout à la campagne, que nous retrouvons nettement la survivance de l'ancien fétichisme. Il se traduit, nous l'avons vu, par la croyance à des « énergies » visibles et actuelles ; il s'exprime souvent par le fait que *plusieurs de ces vieux objets de culte sont dérobés à la vue des fidèles.*

Pausanias en effet mentionne à plusieurs reprises de ces

[1] *Ibid.* 33 in fine.
[2] *Ibid.* 32 in fine.

« images qu'on ne saurait voir [1] ». Elles habitent des temples fermés presque toute l'année, ou bien c'est l'*adyton* qui les abrite en son obscurité. Il arrive qu'elles sont remplacées dans le temple par une image plus moderne. On ne saurait admettre qu'avec les progrès de l'art plastique, les fidèles aient eu quelque honte des représentations grotesques léguées par les ancêtres. Il s'agit d'autre chose : l'objet divin par excellence ne peut être toujours ni par tout le monde contemplé sans péril. Eusèbe fait remarquer dans quelle large mesure ce préjugé favorisait la superstition, en nourrissant l'appétit fiévreux du mystère [2].

Certaines divinités sont plus fréquemment que d'autres reléguées au secret. Sans parler de ces images d'Isis, visibles aux prêtres seulement [3], il faut citer celles de Déméter et de Coré [4]. A Titané, le xoanon de Coronis ne peut être aperçu dans le temple de sa résidence. Il faut, pour l'adorer, le porter à celui d'Athéna [5]. Il y avait encore à Pellène, au temps de Plutarque, une très ancienne représentation [6] d'Artémis qu'on dissimulait presque toute l'année. Mais à de certains jours, quand la prêtresse la promenait en pompe, personne ne devait la regarder en face : tous se détournent, car les yeux de la déesse sont une cause de terreur et de mort, non seulement pour les hommes, mais elle rend stériles aussi les arbres des lieux où on la transporte et fait avorter leurs fruits [7].

[1] ἀγάλματα οὐ φανερά, ἐν ἀπορρήτῳ, τοῖς ἱερεῦσι μόνον θεάσασθαι ἔστι. Cf. vieilles anecdotes à ce sujet : *Plut.* Parall. 17, p. 309 in fine.

[2] *Eusèbe.* P. E. IV, 1, p. 132 b. : καὶ τὸ σκότος δὲ οὐ μικρὰ συνεργεῖν τῇ κατ' αὐτοὺς ὑποθέσει.

[3] *Paus.* II, 13, 7 ; X, 32, 9.

[4] En partic. ibid. II, 4, 7. Cf. Odelberg. *op. cit.*, p. 84. Images de Thétis : *Paus.* III, 14, 4, à Sparte ; d'Ilithye II, 35, 11, à Hermioné ; de Héra VII, 23, 9, à Aegion ; de Trophonius IX, 39, 8, etc., etc.

[5] *Paus.* II, 11, 7

[6] Un βρέτας.

[7] *Plut.* vit. Arat., 32 : ... ὅταν δὲ κινηθὲν ὑπὸ τῆς ἱερείας ἐκφέρηται, μηδένα προσβλέπειν ἐναντίον, ἀλλ' ἀποτρέπεσθαι πάντας· οὐ γὰρ ἀνθρώποις μόνον ὅραμα φρικτὸν εἶναι καὶ χαλεπόν, κ. τ. λ.

En parcourant la Grèce du IIe siècle, on peut voir encore des *xoana attachés* à leur socle par des chaînes ou par des cordes. Ces liens, on les laisse subsister, mais je ne crois pas qu'on les remplace lorsqu'ils tombent de vétusté. On ne leur prête plus guère d'importance, mais ils sont révélateurs assurément d'un caractère de l'idolâtrie plus ancienne. Diodore de Sicile fait allusion à cet usage dans son récit du siège de Tyr par Alexandre (332 av. J.-C.)[1]. Un citoyen vient d'avoir un rêve symptomatique. « Apollon » Melkarth lui a confié son intention de quitter la ville. Fureur des habitants contre l'homme au songe, qu'on soupçonne être du parti macédonien. Toutefois les Tyriens songent à éviter le malheur qui leur est prédit. Ils attachent par des chaînes d'or leur vieux Melkarth à sa base, « croyant empêcher ainsi le dieu d'abandonner la cité ». Comment irait-il maintenant se joindre aux ennemis ? L'idée primitive serait donc celle-ci : l'image de tout être donne prise sur lui. Si l'image est liée, l'être, fût-il dieu, le sera pareillement. Cette conception s'est peu à peu réfugiée dans la magie, c'est-à-dire en dehors des cultes officiels. La religion n'en fut point tout à fait dépouillée. Nous avons vu tout à l'heure que le dieu paraît souvent agir à travers son icône la plus sainte. On se figure aussi que l'homme peut agir sur le dieu par cette même icône. Mais une telle croyance n'est plus très sûre d'elle-même, semble-t-il, à l'époque que nous étudions. Les statues enchaînées ne sont plus que des exceptions. Pausanias nomme celle d'Arès Enyalios à Sparte. Les gens du lieu prétendent encore que ces liens étaient destinés à fixer la résidence du dieu dans leur ville de façon définitive[2]. Il paraît que

[1] *Diod. Sic.* XVII, 41 in fine. Cf. *Plut.* quaest. rom., 61, où l'auteur présente ce fait comme étant l'habitude des Tyriens.

[2] *Paus.* III, 15, 7 : πέδας ἔστιν ἔχον Ἐνυάλιος, ἄγαλμα ἀρχαῖον· γνώμη δὲ Λακεδαιμονίων... οὔποτε τὸν Ἐνυάλιον φεύγοντα οἰχήσεσθαί σφισιν ἐνεχόμενον ταῖς πέδαις. Nous ne saurions voir ici une allusion à la légende des Aloades, qui firent du dieu leur prisonnier pendant treize mois. C'est l'explication de Wide, *op. cit.*, p. 149.

les Athéniens donnaient une explication analogue au sujet de leur Niké Apteros, qui, elle aussi, devait être un xoanon [1].

Il est d'autres images qui présentent la même particularité, mais l'on fera bien de ne pas l'interpréter toujours de pareille façon. Le vrai est qu'on n'y voit plus très clair, et Pausanias pas plus qu'un autre. Près d'Orchomène, un Actéon de bronze est fixé au rocher par des crochets de fer. Il semble qu'on ait voulu empêcher un mauvais esprit de promener plus longtemps sa malveillance. On l'a réduit à une vulgaire captivité [2]. On se figure, il est vrai, avoir influencé l'esprit invisible au moyen de son apparence matérielle. Mais que signifiaient ces chaînes d'or qui retenaient l'Eurynome de Phigalie [3] ? Et les liens d'Aphrodite Morphô ? Rappellent-ils la prison d'une divinité chtonienne [4] ? Sont-ils pour les Spartiates une garantie magique de la chasteté de leurs femmes ? Ou bien serait-il vrai que Tyndareus eût tenté par ce moyen de châtier la déesse ? Il est possible encore qu'une parure étrange et démodée de la statue ait offert l'aspect humiliant des signes de la captivité [5]. Ailleurs nous n'avons affaire qu'à de simples bandelettes, qui donnent à l'image son caractère d'objet consacré [6].

Certes l'usage d'attacher les xoana n'est plus qu'un rite ancien [7]. On ne le pratique plus depuis des siècles, lorsqu'on fait à la divinité l'hommage d'une statue. Mais où ces liens apparaissent encore, on cherche à comprendre ce qu'ils peuvent signifier [8].

[1] *Paus.* I, 22, 4. Voir Hitzig et Bluemner, t. I, 1, p. 245, l'explication des Athéniens : τὴν Νίκην αὐτόθι ἀεὶ μενεῖν οὐκ ὄντων πτερῶν.

[2] *Paus.* X, 38, 5.

[3] *Paus.* VIII, 41, 6.

[4] Wide, *op. cit.*, p. 141 ; cf. Artémis Podagra, dans *Clem. Alex.* Protr., p. 33 ; Wide, *op. cit.*, p. 129.

[5] Aphrodite Morphô : voir *Paus.* III, 15, 11 ; cf. comment. de Hitzig et Bluemner, I, 2, p. 795.

[6] Ex. : Déméter de Stiris. *Paus.* X, 35, 10 ; cf. Hock, *op. cit.*, p. 50.

[7] Cf. *Pétrone*, c. 102 ; voir Lobeck, *Aglaophamus*, p. 275.

[8] Ainsi *Artémidore*, Onirocr. V, 1, le dieu lié par une chaîne apparaît au prêtre de Poseidon : ἔδει γὰρ αὐτὸν ἀχώριστον εἶναι τῶν τῆς ἱερωσύνης τόπων. Cf. II, 33.

Ainsi donc — et ce sera le premier résultat de cette périégèse — nous croyons avoir prouvé que l'intérêt soulevé par les représentations primitives est toujours en éveil. Peu importe la naïveté de la forme et la vulgarité de la matière. Certaines pierres, certains troncs d'arbres sont éminemment « divins ». De nombreux xoana ont hérité de leur propriété dynamique. Ce sont eux dont les « énergies » sont les plus célèbres. Les auteurs du temps narrent à leur sujet des anecdotes propres à faire connaître la crainte qu'ils inspirent. Plusieurs sont pour la foule des idoles dans toute l'acception du terme, c'est-à-dire des « images tenues pour conscientes et animées[1]. » Il n'est pas possible de préciser davantage. Le dieu — ou le héros — joue son rôle en elles. Il a désigné la matière dont elles sont faites[2]. Il peut maintenant encore donner de semblables indications, quoique le fait soit rare[3]. Ou bien, c'est lui-même qui fit présent à ses adorateurs de l'objet mystérieux qui sera leur sauvegarde.

Au temps des premiers xoana, ce sont probablement les représentations aniconiques qui furent le plus en vogue. Dès lors le culte s'est enrichi. L'art a prêté aux dieux une beauté merveilleuse ; il a immortalisé des hommes ; mais les poupées de bois n'en deviennent que plus vénérables. En toute religion, ce sont les plus vieux mythes, les plus vieux oracles et les plus vieilles images, qui font revivre le temps où les dieux se mêlaient aux hommes, et leur parlaient.

2. — *Art et dévotion.*

Autre chose est d'adorer une pierre « céleste » ou quelque vieille idole tombée du ciel, et enfermée dans l'adyton de temps immémorial, autre chose d'invoquer l'ouvrage d'un artiste connu et sorti d'un atelier de sculpture. Autre chose

[1] Goblet d'Alviella, *art. cit.*, Rev. H. des R., t. XII, 1885, p. 1.

[2] Voir *Paus.* II, 2, 6 ; IX, 3, 4.

[3] *Paus.* IX, 3, 4.

est le fétichisme, autre chose le culte des images. Que les deux domaines se touchent et empiètent l'un sur l'autre, on s'en est rendu compte. Théoriquement déjà, on aurait de la peine à les distinguer.

« Quand donc naît le dieu ? » demande avec un fin sourire l'Octavius de Minucius Felix ; « on le fond, on le forge, on le sculpte : mais il n'est pas encore dieu ! Voici qu'on le soude, on le dresse, on le met sur piédestal : il n'est pas même dieu, à présent ! Mais on l'orne, on le consacre, on le prie : ah ! enfin le voilà dieu, quand l'homme en a fait la consécration [1] ! »

Ainsi parle un ennemi des idoles à la fin du IIe siècle. Y a-t-il donc un moment précis où l'œuvre d'art revêt un caractère divin, où elle réclame l'adoration due à l'être qu'elle représente ? Peut-on mentionner des croyances positives et répandues se rattachant à l'heure de la consécration ? Nous sommes, sur ce point-là, aussi peu renseignés que possible. Certes, l'on peut mentionner dès une époque ancienne et jusqu'à la fin de l'époque impériale, des usages et des cérémonies prière, onction, sacrifice, offrande de fleurs et de bandelettes [2], mais comment préciser leur signification ? Les usages cultuels ne se traduisent pas aisément dans le langage de la croyance. Ce sont des survivances machinales des temps antérieurs. Il se peut qu'au IIe siècle, en cette période de syncrétisme, on prête à ces rites une puissance plus effective, et cela sous l'influence des cultes orientaux, qui ont certainement accru le rôle de l'image de culte. On attribue quelquefois à des formules le pouvoir de faire descendre l'être invisible dans son effigie. Il y a pour le *numen* divin obligation d'y venir résider. Et l'on retournerait par là à d'anciennes croyances helléniques, qui n'avaient subsisté pendant des siècles que dans les gestes liturgiques. Mais ce

[1] *Min. Fel.* Octav. 23 ; cf. 27 init. Voir *Tert.* Apol. 12 ; de idol. 15 ; de spectac. 13.

[2] Voir Hock, *op. cit.*, surtout p. 49-64. Cf. *Hésychius* : κοσμεῖν, ἱδρύεσθαι (présentés comme analoga).

n'est là qu'une hypothèse, et il ne faudrait pas se reporter trop naïvement aux explications de l'*hidrysis* donnée par les néo-platoniciens[1]. On doit se garder de généraliser, et surtout de chercher dans l'enseignement d'une secte philosophique les opinions religieuses courantes. Les auteurs auxquels nous avons affaire sont du reste plus que réservés sur ce point.

Ce qu'on peut affirmer — tant pour l'époque classique que pour le siècle des Antonins — c'est qu'une image *consacrée* appartient à la divinité, qu'elle est par cela sacro-sainte, mais au même titre que le temple où elle réside et que l'autel des sacrifices. On ne saurait y toucher pour quelque réparation, sans la purifier ensuite par un rite expiatoire. Quand il s'agit d'offrandes votives particulières, la présence d'un prêtre est une nécessité, si l'on veut qu'elles soient agréées de leurs destinataires. Après la cérémonie inaugurale, une statue ne peut être touchée ni traitée comme auparavant. En la dérobant on ne commet plus un vol, mais un sacrilège. Il faudrait être singulièrement dénué de scrupules religieux pour montrer semblable hardiesse[2]. Lucullus refuse à Mummius de lui rendre des statues empruntées pour la dédicace d'un temple, sous le prétexte qu'elles sont « devenues saintes[3] ». Dans une anecdote rapportée par Plutarque et Denys d'Halicarnasse, c'est immédiatement après la consécration que la statue se met à parler, comme si la vie était entrée en elle à ce moment précis[4].

Les statues des dieux sont principalement des objets de

[1] Voir IIIe partie, p. 250-253. Cf. *Aug.* de Civ. Dei VIII, 23, 24 ; *Arnobe :* adv. nat., VI, 17, 18, 20.

[2] Voir l'anecd. rapportée par *Dion Cass.* XLVIII, 42, où César craint de commettre un sacrilège en s'emparant de statues que l'on vient de consacrer en toute hâte : καὶ οὗτος ἐκεῖνος ὀκνήσας τὴν ἱεροσυλίαν ἀνακεῖσθαί σφᾶς εἴασε.

[3] *Dion Cass.*, fr. 75 (Melber), t. I, p. 324-325.

[4] *Denys d'Halic.* VIII, 56 : ἀνατεθέντων τ' αὐτῶν ἀμφοτέρων ἅμα ἐν τῇ πρώτῃ τῆς ἀνιερώσεως ἡμέρᾳ, θάτερον τῶν ἀφιδρυμάτων... se mit à parler. Cf. *Plut.* vit. Cor., 37.

luxe qui leur sont offerts. On leur demande d'y prendre plaisir, de les accepter à partir d'un certain jour, et beaucoup de dévots supplient apparemment leurs protecteurs de s'y manifester. Mais en interrogeant les donateurs sur le but et le rôle de ces images, nous les aurions fort embarrassés. Ils obéissaient à l'usage ; leur intention était aussi peu consciente que peut l'être celle d'un peuple. Ils rendaient ainsi hommage à leurs dieux.

Quand Phidias eut achevé l'image d'Olympie, il demanda à Zeus un signe de son approbation [1] : « Et l'on dit que la foudre tomba sur le pavé du temple, à cet endroit où, de mon temps encore, on voyait un vase d'airain. » Ainsi parle Pausanias ; ainsi parlaient les ciceroni de l'Altis. On ne dit point que la statue ait remué lèvres ou paupières. L'éclair est tombé d'en haut, de la demeure de Zeus. Le Père des dieux juge l'offrande suffisante et l'estime agréable. Il y prend plaisir. Ceux qui l'ont faite ont voulu exalter sa majesté, plus encore qu'enfermer sa présence entre les murs d'un sanctuaire.

De même que le xoanon le plus ancien jouit d'une haute vénération en vertu du mystère de sa forme et de l'antiquité de ses origines, et des miracles aussi que parfois il opère, ainsi *l'image la plus riche et la plus parfaite* a acquis un privilège spécial. Car elle évoque la grandeur des dieux. Sa beauté même inspire la dévotion. Si la piété reste attachée aux reliques du vieux culte, elle trouve dans les merveilles d'un art nouveau un nouvel aliment. C'est ainsi que les œuvres des grands sculpteurs en viennent à *personnifier* les dieux qu'elles représentent. Les artistes « nous montrent Zeus barbu, Apollon toujours jeune, Hermès orné d'un léger duvet, Poseidon en cheveux blancs, Athéna avec des yeux gris... Ceux qui pénètrent aux temples ne croient plus voir

[1] *Paus.* V, 11, 9 : ηὔξατο ὁ Φειδίας ἐπισημῆναι τὸν θεὸν εἰ τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτῷ κατὰ γνώμην.

de l'ivoire indien, de l'or extrait des mines de Thrace, mais le fils même de Cronos et de Rhéa, que Phidias a fait descendre du ciel, qu'il a chargé de veiller sur les dévots de Pise, et qui est trop heureux, lorsque tous les cinq ans on lui offre un sacrifice à Olympie [1]. » Il s'agit bien ici des types créés par la sculpture classique. Ils sont divins pour le vulgaire en raison de la splendeur de leur matière et de leur apparence [2]. A de certains moments, « ces dieux d'or, ceux d'argent, d'ivoire, ceux d'airain et de pierre, ceux de Phidias, d'Alcamène, de Myron ou d'Euphranor » font oublier la populace informe de ceux des chapelles ou des carrefours [3]. Les dieux de l'art s'ajoutent donc à ceux de la piété antique. Moins entourés de superstitions, ils sont l'objet du même culte. L'homme se surveille en leur présence, et se recueille à la vue de leur éclat [4]. Ces images, on ne les cache pas. Elles s'offrent à la contemplation. Mais il est interdit d'approcher de trop près le Zeus d'Olympie. Une barrière le dérobe à toute familiarité de la part des dévots [5]. Et il n'était pas le seul à s'isoler ainsi.

Les œuvres du grand art, enfermées dans le demi-jour du temple, donnaient aussi *l'illusion de la vie*. Ce ne sont pas seulement les critiques d'art qui se montrent sensibles à ce phénomène. Les ciceroni des temples le faisaient remarquer aux visiteurs et en nourrissaient l'attente de leur dévotion. Dans l'opisthodome du temple d'Artémis, à Ephèse, il y avait

[1] *Lucien*. de sacrif., 11 : οὔτε τὸν ἐξ Ἰνδῶν ἐλέφαντα ἔτι οἴονται ὁρᾶν, οὔτε τὸ ἐκ Θρᾴκης μεταλλευθὲν χρύσιον, ἀλλ' αὐτὸν τὸν Κρόνου καὶ Ῥέας ἐς γῆν ὑπὸ Φειδίου μετῳκισμένον καὶ τὴν Πισαίων ἐρημίαν ἐπισκοπεῖν κεκελευσμένον... Cf. *Plut*. de Is. et Os., p. 379 C.

[2] *Luc*. Jup. trag. 7 : ἀλλ' ὁ χρυσὸς ὅμως προτιμητέος... κάθιζε αὐτοὺς κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστον, ὡς ἂν ὕλης ἢ τέχνης ἔχοι.

[3] *Ibid*. : οἱ συρφετώδεις δὲ οὗτοι καὶ ἄτεχνοι...

[4] *Epictète*. Diss., II 8, 14 : καὶ ἀγάλματος μὲν τοῦ θεοῦ παρόντος οὐκ ἂν τολμήσαις τι τούτων ποιεῖν ὧν ποιεῖς.

[5] *Paus*. V, 11, 4 : ὑπελθεῖν δὲ οὐχ οἷόν τε ἐστιν ὑπὸ τὸν θρόνον... ἐν Ὀλυμπίᾳ δὲ ἐρύματα τρόπον τοίχων πεποιημένα τὰ [δὲ] ἀπείργοντά ἐστιν.

une statue d'Hécate. Les gardiens recommandaient aux pèlerins de ménager leurs yeux devant le rayonnement étrange de cette figure [1]. Ils disaient apparemment et répétaient cent fois qu'elle semblait vivante : « C'est la déesse elle-même ! Voyez comme elle resplendit ! Protégez vos regards, car la lumière qu'elle répand pourrait vous aveugler. Malheur à ceux qui la bravent ! » Il s'agit sans doute, plus encore que de la blancheur du marbre, des yeux de la déesse, auxquels l'artiste avait, par le moyen d'un enduit spécial, communiqué un éclat surprenant. Qu'on se rappelle la vie intense des yeux de l'Aphrodite de Cnide, lumière tempérée d'émotion et de grâce, où la déesse et la femme apparaissent dans le marbre sans âme [2]. A Chios, on avait fixé assez haut, au mur de la cella, un masque d'Artémis, qui semblait triste à ceux qui entraient dans le sanctuaire, et animé de joie à ceux qui en sortaient [3]. Pline a du reste enregistré plusieurs observations de ce genre, qui proviennent apparemment du boniment des gardiens [4].

Si l'art grec a multiplié à l'infini les images des dieux, s'il a formé des répliques nombreuses de la même statue, rendant ainsi l'objet de culte moins divin, il a offert aux regards une magnifique puissance d'illusion, où beaucoup d'âmes se sont complu. Tandis que les esprits avancés ne voient plus dès longtemps dans les idoles que le signe représentatif de la divinité, ce point de vue ne pénètre jamais profondément

[1] *Pline* N. H., XXXVI., 32 : in magna admiratione est... Hecate Ephesi in templo Dianæ post ædem, in cuius contemplatione admonent æditui parcere oculis, [tanta marmoris radiatio est]. S. Reinach, *Cultes*... etc., II, p. 307 ss. regarde ces derniers mots comme une glose de Pline ou d'un auteur romain qu'il aurait suivi.

[2] *Lucien*, Imag., 6 : τῶν ὀφθαλμῶν δὲ τὸ ὑγρὸν ἅμα τῷ φαιδρῷ καὶ κεχαρισμένῳ. Cf. *Philostr.* vit. Apoll., VI, 40.

[3] *Pline* N. H., XXXVI, 12 : in ipsa Chio narrata est operis eorum Dianæ facies in sublimi posita, cuius voltum intrantes tristem, abeuntes exhilaratum putant. Voir à ce sujet S. Reinach, *loc. cit.*; cf. M. Collignon, Rev. Et. gr., t. XIV, 1901, p. 1 ss.

[4] *Ibid.* XXXV, 92... etc., cf. *Philostr.* Heroic., p. 151 (Kayser).

dans les masses[1]. Elles y voient comme une immobile et attirante apparition, et, quand le dieu parle dans leurs songes, ce sont bien souvent des lèvres de marbre qui font connaître la pensée divine. Comme les Immortels d'Homère, les dieux font sentir partout leur présence, ils se meuvent en tout lieu, mais ils résident aussi dans les offrandes superbes que l'art et la piété leur ont érigées. C'est là même qu'ils offrent encore l'asile inviolable aux fugitifs et aux misérables. Pour l'âme simple et pieuse, ce qui a été *consacré* retient toujours quelque chose de l'essence divine[2]. Les siècles passent sur cette croyance sans parvenir à l'éteindre.

3. — *Statues et guérisons.*

« Quelque doute qui puisse t'arrêter, ô Asclépios, tu vois les statues : images animées de sentiment et pleines d'un souffle de vie, et qui accomplissent de si grandes choses, images qui connaissent l'avenir et l'annoncent par le moyen des sorts, des oracles, des songes et par d'autres manières, *qui envoient des maladies aux hommes et qui les en guérissent*, et répandent en eux la tristesse ou la joie selon leurs mérites[3]. »

D'apres maintes allusions, on peut affirmer qu'en dehors des xoana, il y eut, jusqu'à la période constantinienne, un grand nombre de statues à miracles et à révélations[4]. Chacune d'elles a pu être à un moment donné l'oracle de quelqu'un. La vertu prophétique et la faculté de guérir s'atta-

[1] Voir J. Martha, *Sacerd. athén.*, p. 46-47.

[2] *Min. Fel.* Octav., 23 : quis ergo dubitet hominum imagines consecratas vulgus orare et publice colere, dum *opinio et mens imperitorum artis concinnitate decipitur*, auri fulgore præstringitur, argenti nitore et candore eboris hebetatur.

[3] [*Apulée*] Pseud. Ascl. (Thomas) XXIV ; ap. *Aug.* de C. D. VIII, 23.

[4] Par ex. au début du 4e siècle : *Eus.* H. E., IX, 3 ; IX, 11, 6.

chent bel et bien à l'image elle-même. Je ne veux pas parler ici de ces statuettes vulgaires auxquelles certains individus attribuent leur délivrance ou leur guérison [1], ni de cet usage encore vivant d'élever un Apollon pour éloigner à jamais la peste de la cité [2], mais de ces images dont les vertus curatives avaient donné maintes preuves, et dont le nom était réellement célèbre. Fait bizarre et bien digne de remarque : ce ne sont point celles des grands dieux, celles qui doivent leur naissance au ciseau d'un grand artiste. Une destinée fantaisiste préside à la distribution de ces forces secrètes dans le marbre et le bronze. Des héros homériques, un général corinthien, un empereur, des athlètes, un Cynique, un proconsul, des êtres mythiques et des défunts d'hier, des gens connus et des obscurs, tels sont ceux dont l'image accomplit des prodiges.

Une statue d'*Hector* à Ilion avait conservé la force du héros et en faisait usage pour soulager les fiévreux et châtier les impertinents qui doutaient de son pouvoir. En la regardant, on se sentait attiré vers elle comme par un aimant; elle agissait pour le salut des individus et de la collectivité. Maints héros du vieux temps s'étaient fait du reste une spécialité de la guérison des fièvres [3].

On recourait depuis tant d'années à *Protésilas*, au lieu de sa sépulture, en Chersonèse de Thrace, que l'aspect de son image en était fort altéré. Les baisers et les onctions des

[1] Ex. dans *Athénée* XV, 18 (d'après Polycharme de Naucratis) : un ἀγαλμάτιον d'Aphrodite, propriété d'un des passagers, protège tout un équipage dans la tempête, et le délivre du mal de mer.

[2] Apollon envoie la peste, et l'expulse aussi (ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται). Voir Kaibel, *Epigr. grecq.*, n° 1034, cit. par Weinreich, *op. cit.*, p. 150-151 : statue élevée à Kallipolis sur les indications de l'oracle de Claros. Cf. *Luc.* Alex., 29.

[3] Cette statue d'Hector, cit. par *Lucien*, deor. conc., 12 ; *Athénagore*, Legat. 26. Voir surtout *Philostr.* Heroic., II, 10, p. 151 s. (Kayser) : ἔστι δ' οὕτω τι ἔμπνουν ὡς τὸν θεατὴν ἐπισπάσασθαι θιγεῖν... πολλὰ δὲ ἐργάζεται χρηστὰ κοινῇ τε καὶ εἰς ἕνα, ὅθεν εὔχονται αὐτῷ (τῷ ἀγάλματι).

dévots, les tablettes de prières qu'ils y fixaient, et les injures du temps l'avaient usée et diminuée [1].

Toxaris le Scythe, de son vivant médecin, continuait indéfiniment son activité. Son relief est sculpté sur la stèle funéraire, non loin du Dipyle d'Athènes. On distingue encore un arc, sans doute insigne de la nation du guérisseur, et un livre, symbole de son savoir. Lucien affirme que le monument est fort endommagé. Mais on le couvre encore de guirlandes, et des gens se vantent d'avoir trouvé du soulagement auprès de ce marbre défiguré [2].

Un athlète, *Polydamas* de Skotoussa, est vénéré au titre de héros « sauveur ». La vertu de son image perpétue à Olympie le souvenir de sa vigueur [3].

Alexandrie de Troade était réputée par la statue d'un certain *Néryllinus*. C'est Athénagore qui nous en parle, et il paraît bien informé. Et pourtant chez lui, pas de détail précis au sujet de ce personnage. Etait-ce le proconsul M. Suillius Néryllinus, qui avait régi la province d'Asie vers 67-70 après J.-C. [4] ? « La Troade a des statues de Néryllinus, mais tandis que plusieurs sont un ornement de la cité, *il y en a une parmi elles* qui, à ce que l'on croit, rend des oracles et

[1] Cit. par *Lucien*, loc. cit., *Paus*. I, 34, 2, et ailleurs encore, parmi les héros vénérés à l'égal des dieux. Voir *Philostr*. Heroic., p. 28 G. à 29 K. (Kayser) : περιτρίψας δὲ αὐτὸ (τὸ ἄγαλμα) ὁ χρόνος καὶ νὴ Δί' οἱ ἀλείφοντές τε καὶ οἱ ἐπισφραγιζόμενοι τὰς εὐχὰς ἐξηλλάχασι τοῦ εἴδους. Cf. *Pline* N. H., XII, 238.

[2] *Luc*. Scyth., 2 in fine : ἐπὶ τῇ στήλῃ Σκύθης ἀνὴρ ἐγκεκόλαπτο... καί φασι πυρεταίνοντάς τινας ἤδη πεπαῦσθαι ἀπ' αὐτοῦ, καὶ μὰ τὸν Δί' οὐδὲν ἄπιστον, ὅς γε ὅλην ποτὲ ἰάσατο τὴν πόλιν. Cf. Weinreich, *op. cit.*, p. 139, note 4.

[3] *Paus*. VI, 5 (cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 194) ; *Luc*. deor. conc., 12 : ἤδη καὶ ὁ Πολυδάμαντος τοῦ ἀθλητοῦ ἀνδριὰς ἰᾶται τοὺς πυρέττοντας. Pausanias ne mentionne pas les « vertus » de cette image. D'autre part, le ἤδη de Lucien, se rapportant à un culte né au V[e] s. av. J.-C., semble évoquer plutôt le temps de Ménippe que celui où nous sommes. Voir Helm : *Lucian und Menipp*, p. 154-155. Mais rien n'empêche de croire que cette statue n'opérât des cures au II[e] siècle de notre ère. Silence d'*Athénagore* à ce sujet, dans sa liste : Rom. 26.

[4] Friedländer, *Sittengesch. Roms*, t. III, p. 577. Athénagore l'appelle cependant ὁ ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς.

guérit les malades [1]. » Détail précieux, en ce qu'il fait nettement allusion à un culte local. Le plus souvent, il en est de ces statues, comme de celles des saints du culte catholique. Il en est une seule, dans une certaine localité, à laquelle on prête un pouvoir positif.

Celle de *Théagène* est l'une des plus fréquemment citées par les auteurs du temps. L'exemplaire original se trouvait à Thasos, patrie de cet athlète. Il avait donné dès le début des preuves évidentes qu'une force musculaire résidait dans le bronze. Mais il y avait de lui d'autres images, élevées un peu partout en pays grecs, et aussi chez les Barbares. Leur réputation n'était pas moins établie. Nous voilà donc en présence d'une croyance assez répandue [2].

Ce n'est pas tout. Des thaumaturges contemporains ont déjà des sanctuaires en vogue. Leur culte est né spontanément. Les deux charlatans du siècle, *Protée* Pérégrinus et *Alexandre* d'Abonoteichos [3], ne sont point encore démasqués. Dans ses derniers propos, Protée se réjouissait d'être debout sous l'espèce d'une image dorée, et de jouer un nouveau rôle, celui de démon nocturne. Il en promettait monts et merveilles. Sans doute, Lucien lui prête une prophétie *ex eventu*. Il a vu surgir cette nouvelle dévotion et ne s'étonne pas que « dans la multitude des imbéciles, il s'en soit trouvé quelques-uns pour se déclarer guéris de leur fièvre quarte » par la nouvelle idole [4].

[1] *Athénag.* Leg. 26 : οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον... εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, κ. τ. λ. — Un autre exemple de culte local dans *Paus.* IV, 30, 3 : celui de Nicomaque et Gorgasos, petits-fils d'Asclépios, à Pharæ de Messénie.

[2] *Paus.* VI, 11, 2-9 : πολλαχοῦ δὲ καὶ ἑτέρωθι ἔν τε Ἕλλησιν οἶδα καὶ παρὰ βαρβάροις ἀγάλματα ἱδρυμένα Θεαγένους, καὶ νοσήματά τε αὐτὸν ἰώμενον καὶ ἔχοντα παρὰ τῶν ἐπιχωρίων τιμάς. Cf. *Dion Chrys.* XXXI, 95 ss. (Arnim) ; *Favorinus.* ap. Dion Chrys. XXXVII, 20 ss. ; *Lucien*, deor. conc. 12 ; *Oenomaus*, ap. Eus. P. E. V., 24, 11 ss. Voir encore Rohde, *op. cit.*, I, p. 194.

[3] *Athénag.* Legat. 26 : τὸ δὲ Πάριον Ἀλεξάνδρου καὶ Πρωτέως εἰκόνας ἔχει.

[4] *Lucien*, de morte Peregr. 27 in fine : καὶ δῆλός ἐστι... χρυσοῦς ἀναστήσεσθαι ἐλπίζων. *Ibid.* 28 : καὶ μὰ Δία οὐδὲν ἀπεικὸς ἐν τοῖς πολλοῖς τοῖς ἀνοήτοις εὑρεθήσεσ-

Il n'était pas dans les vœux de Marc-Aurèle d'être quelque jour honoré de cette façon-là. Cependant, en Italie surtout, il semble que ses images, de préférence à d'autres effigies impériales, aient inspiré des songes et proféré des oracles. Dans beaucoup de maisons, jusqu'à la fin du IIIe siècle, elles subsistaient parmi les dieux pénates [1].

En effet, les statues miraculeuses ne sont pas toujours sur la place publique ni sur le tombeau d'un héros. L'Athénien Eucratès avait dans le vestibule de son habitation celle du stratège *Pélichos* de Corinthe [2]. Qui était l'individu et qu'avait-il accompli pour qu'on lui prêtât, après sa mort, des dons aussi particuliers ? Peut-être avait-il été médecin, comme Toxaris le Scythe. Non seulement cette image peut guérir la fièvre, mais elle peut l'envoyer à qui elle veut, et ne s'en fait pas faute. Eucratès, pour avoir été soulagé par elle à maintes reprises, lui a fait dorer la poitrine [3]. Ses amis et ses domestiques partagent pour la plupart la confiance et la piété du maître de la maison. Il n'y a qu'à voir les ex-votos, oboles, plaques d'argent fixées par de la cire aux jambes du général de bronze [4]. Apparemment, Lucien met son plaisir à exagérer les prodiges accomplis par ce personnage. Il trouve si comique de voir des gens cultivés discuter avec sérieux sur cette absurdité ; son ironie accumule les miracles en château de cartes pour avoir le plaisir de souffler dessus.

θαί τινας τοὺς καὶ τεταρταίους ἀπηλλάχθαι δι' αὐτοῦ φάσκοντας καὶ νύκτωρ ἐντετυχηκέναι τῷ δαίμονι τῷ νυκτοφύλακι. — Cf. les amulettes-idoles portées par les fidèles d'Alexandre d'Abonoteichos : γραφαί, εἰκόνες, ξόανα (*Luc.* Alex., 18).

[1] *Jules Capitolin*, Marc. Ant. 18 in fine : denique hodieque in multis domibus Marci Antonini statuæ consistunt inter deos Penates. Nec defuerunt homines qui somniis eum multa prædixisse augurantes futura et vera concinuerunt.

[2] *Lucien*, Philopseudes, surtout 18-20 : ἐγὼ δὲ... ἐκεῖνα ἐχρύσωσα, ὁπότε μ' ἰάσατο διὰ τρίτης ὑπὸ τοῦ ἠπιάλου ἀπολλύμενον... Ἢ οὐ νομίζεις τοῦ αὐτοῦ εἶναι καὶ ἐπιπέμπειν ἠπιάλους οἷς ἂν ἐθέλῃ, εἴ γε καὶ ἀποπέμπειν δυνατὸν αὐτῷ (19 init.).

[3] A rapprocher d'une Panaghia du Mégaspiléon, dont la main fut dorée pour une raison analogue, B. Schmidt, *Volksleben der Neugriechen*, p. 73.

[4] *Luc.* loc. cit., 20.

Pélichos guérit ceux qui s'approchent en y mettant le prix. C'est un vivant que cette statue. La nuit venue, elle descend de son piédestal, et parcourt l'appartement[1]. Tous peuvent la rencontrer ; parfois elle chantonne. Elle ne fait pas de mal à ceux qui l'aperçoivent. Pélichos profite de la fraîcheur pour aller se baigner ; et l'on entend le nageur frapper l'eau, distinctement.

Ces exemples sont connus. La liste en est suffisante pour donner une idée de la dévotion publique et particulière. Mais la statue d'Asclépios, le dieu guérisseur par excellence, celui qui, parmi les divinités de second ordre, compte le plus grand nombre de sanctuaires ? Mais la célèbre image d'Epidaure, et celle de Pergame, et les autres, qui semblent présider à « l'incubation » des malades[2] ? Quelle action leur a-t-on prêtée ? Il n'est pas question proprement de l'influence de la *statue* d'Asclépios. C'est en songe que le dieu se manifeste surtout, et nous aurons l'occasion d'y revenir. Et encore n'est-ce pas toujours sous l'aspect que lui a donné la sculpture. Il peut prendre la forme d'un serpent ou celle d'un autre dieu[3]. Il arrive aussi — mais rarement, si l'on en croit l'opinion populaire — qu'il opère à distance[4]. Quand la main du dieu touche le malade, ce n'est pas, semble-t-il, la main froide de l'*agalma*[5]. Les privilégiés qui l'ont vu à l'état de veille, l'ont contemplé en chair et en os[6]. En somme,

[1] *Ibid.* 19 : ἐπειδὰν τάχιστα... νὺξ γένηται, ὁ δὲ καταβὰς ἀπὸ τῆς βάσεως... περίεισιν ἐν κύκλῳ τὴν οἰκίαν καὶ πάντες ἐντυγχάνουσιν αὐτῷ ἐνίοτε καὶ ᾄδοντι.

[2] Dans l'Asclépieion de Tithorée (*Paus.* X, 32, 12), le lit se trouvait à la droite de la statue : κλίνη δὲ ἐν δεξιᾷ κεῖται τοῦ ἀγάλματος.

[3] I. G. IV, 952, 10 ss. Cf. *Marinos*, Vita Procli c. 30 : εἶδε δράκοντα. C'est ce qui constitue l'ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ. Cf. Weinreich, *op. cit.*, p. 83.

[4] *Lucien*, vit. Demonact., 27.

[5] Peut-être pourrait-on faire la même réflexion au sujet d'Isis et de Sérapis, dont le culte en pays grec est si développé sous l'Empire. — Cf. *Diod. Sic.* I, 25. Isis : φανερῶς ἐπιδεικνυμένην τήν τε ἰδίαν ἐπιφάνειαν.

[6] *Max. Tyr.* IX, 7 (Hobein). *Ael. Arist.* disc. sacr. I, 3 (cf. les Asclépiades qui voyagent partout pour guérir, dans Ael. Arist., vol. II, p. 318, Keil) ; *Celse*, ap. Orig. Contra Celsum, III, 24, etc. Très riche matériel sur ce sujet dans Weinreich, *op. cit.*

il ne s'agit guère des « énergies » de l'idole, mais des apparitions du dieu. Les textes ne nous laissent pas entrevoir autre chose. Peut-être se trouvait-il encore des naïfs pour accepter la croyance raillée par Aristophane : descendu de son socle, Asclépios venait dans les ténèbres recueillir les vivres déposés sur les tables du temple, pour s'en nourrir à la façon des mortels [1].

Au temps où la dévotion néo-platonicienne réveillait tant de superstitions, nous entendons parler la statue du « sauveur » Asclépios. Domninos, ami de Proclus, s'endort malade dans le voisinage de la divinité. Il est avec Plutarque l'Athénien. Ce dernier, peu satisfait de l'ordonnance prescrite, s'éveille soudain, s'accoude sur son grabat et regarde l'image du guérisseur. « Asclépios aussitôt fit entendre *de sa statue* une voix très harmonieuse, et prescrivit à la souffrance un autre traitement [2]. »

Les statues miraculeuses servent éminemment à guérir ceux qui s'en approchent avec foi. Mais à côté des prodiges de guérison, on parle encore de *manifestations de vengeance*, *de punitions* exemplaires de l'incrédulité. Tous les dieux et les héros ne sont pas aussi « bons enfants » que cette Artémis de Condylie qui avait souffert sans irritation que sa statue fût étranglée par des gamins, tandis que leurs parents furieux prenaient fait et cause pour le xoanon offensé et renversé [3]. Claude Elien partage le zèle dévot de ces parents-là. Certaines de ses anecdotes nous montrent l'Epicurien châtié et le sacrilège frappé d'infirmité pour avoir méprisé quelque image divine [4]. Ce sont là de vieux récits. On ne sait dans quel cadre les situer. L'auteur les extrait du passé pour l'édification

[1] *Aristophane*, Plutus v. 676 ss. Cf. J. Martha, *op. cit.*, p. 49-50.

[2] *Suidas*, v. Δομνῖνος : ...ἀλλὰ διαναστὰς ἀπὸ τοῦ ὕπνου... ἀποβλέπων εἰς τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἀσκληπιοῦ... ὁ δὲ Ἀσκλ. αὐτίκα ἀπὸ τοῦ ἀγάλματος ἐμμελέστατον δή τινα φθόγγον... κ. τ. λ.

[3] *Paus.* VIII, 23, 6-7.

[4] *Elien*, fr. 46, 61, 62 (Hercher). Sur *Elien*, voir notre IIIe partie, p. 175-176.

de son public. Il est probable qu'il y croit, mais avant tout il prêche. Or, les statues ne se vengent plus guère... Théagène guérit encore, mais il ne s'est vengé qu'une seule fois, il y a longtemps de cela, lorsqu'il fit tomber sa masse de bronze sur le drôle qui le fustigeait [1]. C'est ce châtiment inopiné qui fonda la réputation de l'athlète héroïsé. Ainsi l'Hector d'Ilion avait épouvanté à mort un jeune Assyrien qui avait outragé son image [2].

Il n'y a plus que les amateurs de contes bleus pour cultiver ce genre d'histoires ; et les superstitieux de la maison d'Eucratès : car la statue de Pélichos, dangereuse aux incroyants [3], se venge aussi cruellement des voleurs. Une nuit, le valet d'écurie a dérobé les oboles du piédestal. Au retour de son excursion nocturne, le stratège s'en aperçoit. Dès lors, le malheureux domestique, battu chaque nuit par un poing de bronze, termine son existence de façon lamentable [4]. Mais, encore une fois, il faut tenir compte de la charge de Lucien, et ne pas se figurer que beaucoup de gens attendaient des statues des coups de poing ou des coups de bâton. Autrefois, les dévots en donnaient à leurs idoles [5]. Ils en recevaient aussi. C'était de bonne guerre. Maintenant ils sont

[1] *Paus.* VI, 11, 2-9 : Celui qui le haïssait ἀνὰ πᾶσαν νύκτα ἐπὶ τοῦ Θεαγένους τὴν εἰκόνα καὶ ἐμαστίγου τὸν χαλκὸν ἅτε αὐτῷ Θεαγένει λυμαινόμενος καὶ τὸν μὲν ὁ ἀνδριὰς ἐμπεσὼν ὕβρεως παύει... *Oenomaüs.* ap. Eus. P. E., V, 24, 11 : οὕτω καὶ ὁ χαλκέος αὐτοῦ ἀνδριὰς ἔδειξέ τε ὑπὲρ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων εἰκόνας, ἐπικατενεχθεὶς τῷ μαστιγοῦντι ἐχθρῷ, κατά τινά, ὡς ἔοικε, δαιμονίαν μέριμναν. Cf. autres textes sur Théagène, ci-dessus, p. 40 ; cf. aussi une anecdote semblable chez les Locriens, ap. *Eus.* P. E., V, 24, 15.

[2] *Philostr.* Heroic., p. 152 (Kayser) ; et d'autres anecdotes où des statues se vengent : *Théocrite.* Idyll., 23 ; *Justin*, Trog. Pomp. epit., XX, 2, etc.

[3] *Luc.* Philops. 19. *Eucratès* : οἶδα ἐγὼ ὅσον δύναται οὗτος ὁ ὑπὸ σοῦ γελώμενος ἀνδριάς.

[4] *Ibid.*, 20.

[5] *Théocrite.* Idyll., 7. *Babrios*, fable 119. Cf. *Dion Chrys.* XXXI, 95-96 ; νόμου δὲ ὄντος καταποντίζειν κρίναντες, ἐάν τι τῶν ἀφύχων ἐμπεσὸν ἀποκτείνῃ τινά... *Paus.* V, 27, 10 : punition d'une vache d'airain, contre laquelle un enfant s'est blessé la tête. *Dion Cass.* ἐκ τῶν πρὸ τοῦ ΛΣ, fr. 83 in fine. *Aug.* de C. D., III, 11, etc.

animés d'une piété plus mystique et plus respectueuse. D'autre part, à cette époque, les statues à prodiges auraient fort à faire, si elles avaient — non seulement à guérir les dévots — mais à punir la masse grandissante des incrédules.

4. — *Signes donnés par les statues. Leur interprétation.*

On pouvait douter des guérisons accomplies par ces corps sans âme, ou sourire, ou réserver son jugement. On pouvait se moquer des vengeances ridicules de Théagène ou de Pélichos. Il est une croyance qui a subsisté en beaucoup d'esprits jusqu'à la fin du paganisme et bien plus tard encore : *des signes apparaissent dans les statues, qui font connaître la volonté des dieux.* Les larmes d'un *agalma* prophétisent le malheur d'une cité, de même son expression subitement assombrie. Saint Augustin y voit un aveu lamentable de l'impuissance des dieux, c'est-à-dire des démons : « Il n'y a pas d'autre raison, dit-il, pour expliquer les larmes que versa pendant quatre jours l'Apollon de Cumes, au temps de la guerre des Achéens contre le roi Aristonicos[1]. » Mais les fidèles sont alarmés à la vue de ces symptômes : les Messéniens tremblent quand Artémis laisse choir son bouclier[2]. Les Sybarites prennent conscience de leurs crimes, quand Héra dans son temple se détourne soudain et fait jaillir à terre une source de sang[3]. La force de résistance d'une nation semble parfois personnifiée dans le simulacre d'un homme puissant. Quand il le voit tombé, le conquérant saisit son avantage. Quand Alexandre débarqua en Asie, il aperçut à terre la statue

[1] Guerre pour la succession d'Attale, roi de Pergame. *Aug.*, de C. D. III, 11.

[2] Vieille anecdote du temps d'Aristodème, cit. par *Paus.* IV, 13, 1 : τὰ δὲ ἐντεῦθεν προεσήμαινεν αὐτοῖς τὰ μέλλοντα ὁ θεός. τό τε γὰρ τῆς Ἀρτέμιδος ἄγαλμα, ὂν χαλκοῦν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ὅπλα, παρῆκε τὴν ἀσπίδα.

[3] Héraclide du Pont, ap. *Athénée* XII, 21 (Kaibel).

d'un satrape. Un prêtre de Troade lui assura en conséquence que, dans un combat de cavalerie, il aurait la victoire [1].

Le passé de la Grèce et de Rome abonde en semblables prodiges. On les discerne aux images des dieux comme à celles des hommes. Plutarque n'y reste pas indifférent — surtout quand ils appartiennent à l'histoire ancienne — et les raconte avec complaisance. La statue de Hiéron à Delphes tomba le jour même de la mort du tyran. Ce fut un mauvais présage pour le Spartiate Cléombrote, quand les yeux se détachèrent de son visage de bronze [2]. Et, à côté d'autres signes effrayants, les images d'Antoine, pendant sa lutte contre César, qui ne cessent de suer leur sueur d'angoisse, comme celles de Dionysos son patron, et d'Héraclès son ancêtre, et d'autres encore qui lui appartenaient [3].

Mais c'est Dion Cassius surtout, dans son histoire de Rome, qui accumule les anecdotes de cette espèce. Elles deviennent fastidieuses par leur répétition. Inutile d'en citer un grand nombre. Il les narre sans critique, comme si chacun les acceptait. Abordons celles qui sont relatives aux images des dieux.

Les derniers temps de la République lui en fournissent à chaque instant. Tandis que les Romains se réjouissaient des fêtes données sous l'édilité de César, ils étaient troublés fréquemment par des éclairs, tombant de préférence sur une statue de Jupiter ou sur des images votives. La Louve s'écroule subitement avec Romulus et Rémus [4]. Peu après, c'est la foudre encore, qui frappe le roi des dieux au mont Albain, et Ptolémée est empêché par ce signe de regagner l'Egypte. Il semble que la divinité elle-même dans sa colère

[1] *Diod. Sic.* XVII, 17 (Fischer : ταῦτα γὰρ αὐτῷ προσημαίνειν τοὺς θεοὺς καὶ μάλιστα τὴν Ἀθηνᾶν. Cf. *Artémidore*, Onir., III, 63 (Hercher) : ἔτι καὶ τοὺς ἐν τῇ πόλει πρωτεύοντας οἱ ἀνδριάντες σημαίνουσιν. *Dion Cass.*, XLVII, 33.

[2] *Plut.* de Pyth. orac., 8.

[3] *Plut.* vit. Ant., 60 (autres ex. vit. Othon. 4). Cf. *Dion Cass.*, L, 8, 15, à Rome et à Athènes.

[4] *Dion Cass.*, XXXVII, 9, cf. XLI, 4.

porte la main sur les symboles qu'on lui a consacrés[1]. C'est elle qui se manifeste. Ce sont des sueurs surtout et partout. Les Latins, semble-t-il, sont particulièrement sensibles à ce prodige[2]. — Le jour de la bataille de Pharsale, au milieu d'un mystérieux cliquetis d'armes, tandis qu'un palmier naissait à Tralles dans le temple de la Niké, celle-ci se tourna d'elle-même vers la statue du général vainqueur[3]. Au départ du consul Vibius, la « mère des dieux » du Palatin, qui regardait vers le Levant, se détourna vers l'Occident, et la Minerve de Mutina versa du sang en abondance, puis du lait[4]. Quelques années plus tard, l'Athéna de l'Acropole réitéra ce double miracle. Ces phénomènes se répètent sur toute la surface de l'Empire. Après Actium, la résistance de l'Egypte est écrasée : la divinité l'avait clairement montré d'avance, par le résonnement lugubre de tambours dans l'air, par des comètes et des fantômes, et par cette expression lamentable des statues[5].

Si l'on passe à l'époque impériale, et qu'on se rapproche du temps où vécut l'historien, ce sera toujours le même spectacle, ou peu s'en faut. Par une insolente fantaisie, Caligula veut faire transformer l'image de Jupiter Olympien à sa propre ressemblance. Mais, à chaque fois qu'on s'approche du simulacre, des éclats de rire se font entendre. C'est le défi du dieu à l'orgueil du César[6]. Ce rire du moins est un détail nouveau. Mais ce Mars qui tombe pendant les jeux du

[1] *Ibid.*, XXXIX, 15 : τὸ θεῖον... βαλὸν τὸ ἄγαλμα τοῦ Διὸς τοῦ ἐν τῷ Ἀλβάνῳ ἱδρυμένον. Cf. XLVII, 40 : καὶ ταῦτα μὲν ἐκ τοῦ δαιμονίου σφισι προεδείχθη. — Voir LI, 17.

[2] *Ibid.*, XL, 17 et 47, etc., etc.

[3] *Ibid.*, XLI, 61 : ... καὶ τὴν θεὸν αὐτὴν πρὸς εἰκόνα τοῦ Καίσαρος ἐν πλαγίῳ που κειμένην μεταστραφῆναι.

[4] An 43 av. J.-C., *ibid.* XLVII, 33. La mère des dieux... ἀπὸ ταὐτομάτου μετεστράφη. — Prodige analogue à Athènes : la statue d'Athéna sur l'Acropole : LIV, 7. — Cf. XLVII, 40 : un Jupiter qui verse du sang.

[5] *Ibid.*, LI, 17 : τά τε ἀγάλματα ἐσκυθρώπασε...

[6] *Ibid.*, LIX, 28 : καὶ γέλως, ὁσάκις τινὲς ὡς καὶ τοῦ ἕδους ἐφαψόμενοι προσῆλθον.

cirque pour annoncer la mort de Caracalla[1], et cette Isis, au faîte de son temple et portée par un chien, qui se tourne pour ne plus voir la honte d'Elagabale[2] !

Ainsi donc que l'on peut suivre les intentions d'une personne sur les traits de son visage et dans les gestes qu'elle ébauche, ainsi aperçoit-on les intentions des dieux dans les divers simulacres. Si Zeus prépare une sédition ou des batailles, pourquoi son « double » ne frémirait-il pas pour en avertir les hommes[3] ? Les simples croyants ne sauraient échapper à la survivance de cette vieille idée. Il y a là une relation qu'on n'explique pas, mais qu'on ne peut s'empêcher de ressentir. Si la foudre tombe sur les dieux de la cité, c'est que la cité est en péril. Si la divinité consacrée par quelque citoyen subit quelque dommage, ce citoyen est sous le coup d'une menace : ainsi quand un vent d'orage renversa la Minerve Conservatrice élevée aux frais de Cicéron, il comprit que sa fin était proche[4].

Mais lorsque le symptôme fatal se lit sur sa propre image, c'est alors surtout que l'homme prend occasion de trembler pour sa vie. Cette loi de sympathie (d'homœopathie, pourrait-on dire), il la connaît encore, sans pouvoir la formuler peut-être : *quand l'image souffre, l'homme souffre ; quand elle périt, il périt*[5]. Dans les temps anciens, on croyait tirer vengeance des hommes, même après leur mort, en condamnant leurs statues à la destruction[6]. Maintenant, cette naïveté

[1] *Ibid.*, LXXVIII, 8.

[2] *Ibid.*, LXXIX, 10 init.

[3] Voir comment cette croyance est systématisée dans *Lydus* : de ost. Proœm. 8 init. ; 47 in fine : εἰ γὰρ χαρακτῆρες ἰδεῶν τινων καὶ κόσμια πόλεων τὰ ἀγάλματα ὑποπτεύθη τοῖς παλαίοις... κ. τ. λ.

[4] *Dion Cass.*, XLV, 17 (an 43 av. J.-C.) : καὶ τοῦτο μὲν καὶ αὐτῷ τῷ Κικέρ. τὸν ὄλεθρον προεδήλωσε.

[5] Frazer, *Rameau d'or*, t. I, p. 5. Cf. *Artémidore*, Onirocr., III, 63 (Hercher) : ὅ τι ἂν οὖν δρῶσιν ἢ πάσχωσι (les statues) τὰ αὐτὰ τοὺς ἡγουμένους τῆς πόλεως δρᾶσαι ἢ παθεῖν προσημαίνουσιν. Cf. III, 21 : ὅ τι δ' ἂν πάθωσι αἱ εἰκόνες, τοῦτο πείσονται καὶ οἱ παῖδες τοῦ ἰδόντος καὶ αἱ ὁρμαὶ τῶν πράξεων.

[6] *Plut.* vit. Timol., 24 in fine. *Favorinus*, ap. Dion Chrys., XXXVII, 20-22.

se dissimule. On laisse agir le ciel. Quand une main invisible semble toucher le simulacre d'un mortel, on sait comment il faut l'interpréter. Pendant que le consul Vibius haranguait la foule, il vit son image tomber du piédestal. C'était l'évidence de sa défaite et de celle des légions [1]. Le jour des ides de mars, quand César entra au Sénat, sa statue érigée dans le vestibule, s'effondra en se brisant en plusieurs morceaux [2]. La fin d'Auguste fut annoncée de façon toute semblable [3].

Il est fâcheux que Dion Cassius soit presque le seul auteur de son temps qui insiste si complaisamment sur les signes donnés par les statues, et en particulier sur la *sympathie* qui subsiste entre un individu et son simulacre. En outre, la plupart de ses anecdotes font allusion à des superstitions plus vivaces peut-être à Rome qu'en pays grec. Peut-être, disons-nous, sans en avoir la preuve. Il est probable qu'un peu partout le peuple fut sensible à des symptômes de cette nature et entendit le langage surnaturel des statues divines et humaines. Car — nous le voyons une fois de plus — aux unes comme aux autres, le vulgaire prête *à l'occasion* des manifestations mystérieuses. Ces objets, sans distinction, sont là pour *signifier* quelque chose. Qu'ils dominent l'autel, se dressent au vestibule du temple ou sur la place publique, ils sont des « caractères » où l'on peut lire — en dehors de tout oracle proprement dit — la volonté des dieux et le destin des hommes.

5. — *Statues et songes.*

Qu'un artiste aperçoive le dieu en songe sous une forme plastique, qu'il considère ce songe comme une révélation et taille son marbre d'après l'aspect entrevu, rien de plus

[1] *Dion Cass.* XLVII, 33. Cf. pour Antoine : L, 8 et 15.
[2] *Ibid.* XLIV, 18.
[3] *Ibid.* LVI, 29. Cf. pour Septime Sévère : LXXVI, 11.

naturel en somme, et l'antiquité grecque en fournit des exemples[1]. La divinité fait savoir de cette manière au sculpteur la forme ou la matière de sa préférence. Elle fait comprendre aussi à tel chef d'État l'image qu'elle agrée, et par laquelle elle consentira à dispenser sa protection. Obéissant à l'ordre miraculeux, on fera tout pour se la procurer[2].

Mais pour beaucoup d'hommes — qui n'ont point le souci de l'art ni la responsabilité du culte, — ces apparitions nocturnes sont fréquentes. Ce sont les visages familiers qu'on aperçoit en rêve. Et il y a tant de statues dans la cité : celles qu'on salue d'un baiser en passant, celles qui ornent les places, celles des dieux, des Césars, des grands citoyens, des grandes courtisanes, et toutes les figurines... On les observe dans l'inconscience comme à l'état de veille. La fantaisie des songes anime étrangement ces fantômes de pierre. Ils sourient ou menacent. Ils trahissent des expressions diverses[3]. Celui qui rêve se trouve au milieu d'eux. Parfois il les caresse ou les frappe. Au réveil, c'est l'angoisse ou la joie quand on se rappelle la vision. Il s'agit d'en pénétrer le sens. De là, cette « clef des songes » qu'écrivit Artémidore. Il y en eut d'autres sans doute[4].

Dans le sommeil, les dieux peuvent se présenter « en chair et en os » ou bien sous l'apparence qu'ils revêtent au sanc-

[1] *Paus.* VIII, 42, 7 : Onatas... κατὰ ὀνειράτων ὄψιν ἐποίησε χαλκοῦν... ἄγαλμα. — VI, 25, 4 : κατὰ ὄψιν ὀνείρατος μεμιμημένος ἐστὶν ὁ θεός. — Cf. III, 16, 1 ; et *Athénée,* XII, 62 : Parrhasius et l'apparition d'Héraclès.

[2] *Plut.* de Is. et Os. 28 : histoire de Ptolémée et du Sérapis de Sinope. Cf. *Tacite,* Hist., IV, 83-84. Voir S. Reinach, *Cultes...*, etc., t. II, p. 348-49.

[3] Anecd. dans *Athénée,* XII, 21 (Kaibel).

[4] *Artémidore*, Onirocriticon (éd. Hercher) en 4 livres. « Simple recueil de règles et d'exemples d'une extrême platitude, qui serait sans aucune valeur, s'il ne nous renseignait sur un art qui a joué dans l'antiquité un grand rôle, et s'il n'attestait la misérable crédulité des hommes de ce temps » (M. Croiset, *Hist. litt. grecq.*, t. V, p. 706). Cf. Friedlaender, *op. cit.*, III b, p. 571 ; Weinreich, *op. cit.*, p. 134-135. Qu'Artémidore ait eu des prédécesseurs, on peut le déduire de Onir., I, 1. — Sur la loi générale d'interprétation des songes : IV, 1, p. 201 et IV, 71.

tuaire. C'est sous ce dernier aspect qu'on les voit le plus fréquemment. Mais ces deux modes de vision ont presque toujours un sens analogue dans l'interprétation des rèves [1]. Le dieu tel qu'on se le figure, ou bien son *agalma*, promettent le même succès ou annoncent la même épreuve. Il est pourtant préférable de voir Hélios dans la cella du temple que dans la splendeur de sa réalité [2]. Il est plus sûr, surtout lorsqu'on est en bonne santé, de contempler Asclépios immobile sur son piédestal que de voir le dieu « vivant » pénétrer dans sa maison. Car il n'y peut entrer que pour cause de maladie [3].

Artémidore entre dans tous les détails. Il fait toutes sortes de réserves. Si les images des Olympiens sont en général de bon augure, il est d'autres dieux qu'il est fâcheux d'apercevoir [4]. Isis, Sérapis, Harpocrate ne peuvent présager que troubles et périls [5]. De même qu'à l'état de veille, le frémissement, les mouvements désordonnés des statues sont particulièrement redoutables [6]. Domitien vit en dormant la Minerve dressée à côté de son lit, déposer ses armes, puis, sur un char traîné de chevaux noirs, se précipiter dans un gouffre. C'était peu de jours avant sa mort [7]. Quelle terreur saisira l'homme si, dans son sommeil, il a porté une main hardie sur des objets consacrés, ne serait-ce que pour les nettoyer ou pour les oindre d'huile ! C'est le signe certain

[1] *Artém.* Onir. II, 39 : κοινὸν δὲ λόγον ἔχουσι οἱ θεοὶ καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν. Cf. II, 35 : peu importe qu'ils apparaissent σάρκινοι ou ἀγάλματα ἐξ ὕλης πεποιημένα. Voir aussi II, 38.

[2] *Ibid.* II, 36 init. Cf. pour Tyché : II, 37.

[3] *Ibid.* II, 37 : ἑστὼς ἐπὶ βάσεως ὁρώμενος... ἀγαθὸς πᾶσι. κινούμενος δὲ ἢ προσίων ἢ εἰς οἰκίαν εἰσίων... τοῖς... ἤδη νοσοῦσι σωτηρίαν προαγορεύει. Cf. I, 81. **Souvent, en effet, le sens de l'apparition dépend de l'état de celui qui la reçoit. Voir II, 37 : stat. d'Héraclès, de Hestia.**

[4] *Ibid.* I, 5.

[5] ***Ibid.*** **II, 39.**

[6] *Ibid.* II, 33, p. 123 : κινούμενα δὲ τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα πᾶσι φόβους καὶ ταραχὰς σημαίνει.

[7] ***Dion Cass.*** **LXVII, 16.**

qu'il a une faute à se reprocher à l'égard de la divinité : la vision dénonce plutôt ses remords que sa piété. S'il se voit détruisant un temple et brisant des images, c'est qu'il est maudit et perdu [1].

Il est des *types* de statues plus favorables que d'autres. Si l'Hermès tétragone est surmonté d'une tête sans barbe, cela présage la privation des biens les plus précieux. Si le marbre d'Aphrodite se montre dans sa nudité, c'est parfait sans doute pour les courtisanes, les cabaretiers et les médecins ; mais les femmes honnêtes n'y trouvent rien de réjouissant pour l'avenir de leur vertu. Si la déesse est nue jusqu'à la ceinture, chacun est en droit de concevoir une bonne espérance : voilant sa pudeur, elle montre encore l'orgueil de ses seins nus, symboles de richesse pour tous ceux qui les voient [2].

Souvent, pour bien saisir la portée d'un songe de cette nature, il faut considérer la *matière* dont est faite l'image, et *l'attitude* qu'elle observe. Un personnage avait deux filles. La nuit, il aperçoit sur la tête de la première une Aphrodite d'or, dont les pieds semblaient liés ; sur la tête de l'autre reposait un simulacre insignifiant. La plus favorisée ne tarda pas à se marier, « car la richesse de l'or symbolise la douceur des épousailles », et les pieds liés de la déesse font penser au mariage indissoluble [3]. Les hommes de bronze sont annonciateurs de richesse ; et si même le bronze paraît remuer, qu'on ne s'en inquiète pas : les mouvements du métal ne prédisent que l'afflux des gros sous [4].

En somme, les statues des dieux et celles des hommes n'ont pas, dans le rêve, une signification très différente. Si elles semblent faites d'une *matière durable et solide* — de

[1] *Artém.* Onir. II, 33, p. 122.

[2] *Ibid.* II, 37, p. 135 : διὰ τὸ τοὺς μαζούς, οἵ εἰσι τροφιμώτατοι γυμνοὺς ἔχειν καὶ ἐπιδείκνυσθαι.

[3] *Ibid.* V, 39.

[4] *Ibid.* III, 63.

métal précieux, d'ivoire, de pierre, d'électron ou d'ébène — il n'y a rien à craindre, tandis que les *figures de terre glaise et de cire*, et les *figures dessinées* sont toujours dangereuses. Ne sont-ce pas celles qu'on emploie dans la nécromancie, dans les coupables pratiques de la magie : les Hécates mystérieuses et les poupées au cœur percé, et dont les membres sont troués de clous ? Apercevoir en songe les petits personnages de la « defixio », c'est tomber déjà sous les enchantements occultes des sorciers. Il n'y a plus rien de bon à espérer [1].

S'il est des songes inattendus — salutaires ou terribles — où des statues surgissent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes, il en est d'autres qu'on cherche, qu'on se procure artificiellement. Ce sont encore les images qui servent à les préparer. Si l'on a sur son foyer des statuettes porte-bonheur [2], si l'on porte au cou des amulettes à face humaine ou animale, c'est aussi pour en recevoir des songes, c'est pour les revoir de nuit, semblables ou grandies, et pour entendre leurs oracles [3]. Elles servent, dans certains cas, à fournir une claire vision de la divinité elle-même : « En adressant de ferventes prières *à cette image*, dit Hécate dans Porphyre, vous me verrez dans votre sommeil [4]. »

C'est sans doute par une contemplation assidue du simulacre d'Asclépios que les pèlerins d'Epidaure se préparaient à la vision salutaire. La figure du dieu s'imprimait dans leur âme et les songes la ramenaient encore [5]. Aelius Aristide, le fidèle client du « Sauveur », s'est attiré plusieurs de ces

[1] *Ibid.* III, 31 : ἡ δὲ ἐξ ὕλης στερεᾶς καὶ ἀσήπτου γεγενημένη ἀμείνων ἐστὶ τῶν γραπτῶν καὶ κηρίνων καὶ πηλίνων καὶ τῶν ὁμοίων. Cf. III, 29 : πηλὸς νόσον σημαίνει καὶ ὕβριν. II, 39, p. 146 ; III, 63, ligne 20 (II, 39 : ὀστράκινα καὶ πήλινα καὶ κήρινα καὶ γραπτά...)

[2] ***Jules Capitolin,*** **Marc. Ant., 18 :** ***loc. cit.,*** **supra p. 41, note 1.**

[3] Voir Bouché-Leclerq, *Intol. relig.*, p. 303 : une citation d'Irénée.

[4] ***Porphyre***, phil. ex orac., ap. *Eus.* P. E. V. 12 : καὶ ἀγάλματι πολλὰ κεῖνῳ ἐπευχόμενος δι' ὕπνων ἐμὲ τοι ἀναθρήσεις.

[5] I. G. IV, 956 : ὁ θεὸς... ἐπιστὰς [ἐν]αργῶς οἷός ἐστι [ἐν τῷ ναῷ] (224 apr. J.-C.).

apparitions. Non seulement l'Asclépios de Pergame, mais Sérapis se manifeste à lui sous l'espèce de son image [1], et l'Athéna de Phidias, et même sa propre statue, où le sophiste est assimilé à l'un des Immortels [2]. Il semble qu'Isis, plus que toute autre divinité, ait exigé de ses initiés ce long regard pieux fixé sur le simulacre. Le fidèle éveillé s'arrête à l'apparence, pour saisir la réalité dans le songe qui viendra [3].

Dans ces conditions, inutile de le dire, rêver d'une statue, c'est bénéficier d'une rencontre avec le dieu lui-même. L'image sert d'objet auxiliaire à la connaissance mystique. A l'état de veille comme dans les songes, elle permet à l'homme d'apercevoir quelque chose de la divinité. Puisque les Olympiens sont invisibles, les images n'ont-elles pas quelque rôle à jouer pour évoquer leur souvenir? Ainsi parleront les défenseurs des idoles.

6. — *Les images impériales.*

« Pour croire qu'il est un dieu, disait Sénèque en parlant d'Auguste, nous n'avons pas besoin qu'on nous y force [4]. » Plus ou moins important, plus ou moins organisé selon les provinces, le culte des Césars se célèbre sur toute l'étendue de l'Empire. Le flamine de Rome et d'Auguste est reconnu par toute la Province au-dessus des autres prêtres. Or, dans chaque cité, l'Empereur est représenté par des images consacrées. Il est étonnant de voir à quel point elles sont assi-

[1] ὥσπερ κάθηται τῷ σχήματι.

[2] *Ael. Arist.*, t. II, p. 403, § 41. (Keil), p. 380, § 17.

[3] *Diod. Sic.* I, 25 ; cf. *Apul.* Métam., XI, 27 ; cf 19-20 : ... me sursum ad deæ gratissimum mihi refero conspectum ædibusque conductis intra conseptum templi larem temporarium constituo, deæ ministeriis adhuc privatis adpositus contuberniisque sacerdotum individuus et numinis magni cultor inseparabilis, nec fuit nox una vel quies aliqua visu deæ monituque ⟨i⟩eiuna, sed crebris imperiis sacris suis me, iamdudum destinatum, nunc saltem censebat initiari.

[4] *Sen.* de clem. I, 10.

milées à celles des dieux. Si Auguste, Tibère [1] et Trajan [2] ont opposé quelque résistance à cette croissante vénération, leur exemple ne fut guère suivi. En Orient, Auguste avait été identifié avec Zeus ou avec Apollon [3]. De lui-même, Caligula veut substituer ses traits à ceux du Jupiter Olympien [4]. Néron se fait représenter en Apollon Citharède, Claude en Triptolème, Hadrien en Mars, et Commodus en Héraclès [5]. Les femmes de la famille impériale sont adorées parfois sous l'aspect de déesses. C'est bien un hommage religieux qu'on rend à ces statues. Dion Cassius n'emploie guère l'expression d'*agalma* que pour les simulacres de souverains défunts, parvenus à la pleine possession de la divinité [6]. Et même il lui arrive de faire une distinction très nette entre les statues impériales érigées en vue du culte, et les monuments honorifiques [7]. Cela n'empêche pas que les *andriantes* des Césars vivants aient très souvent déjà leur place dans les temples et qu'on ne leur sacrifie comme à des dieux accomplis [8].

Ce sont là des faits bien connus, et l'on me dispensera d'y insister. Je voudrais rappeler seulement par quelques citations la valeur particulière accordée aux images des Empereurs, sans même qu'elles revêtent la forme d'une divinité du Panthéon. C'est précisément à partir du siècle des Antonins qu'elles acquièrent toute leur importance. « Les statues des Césars, dit Méliton, sont plus vénérées que celles des

[1] *Suétone*, Tib. 26. *Dion Cass.* LVII, 9.

[2] Sur Trajan, qui voulut seulement que ses statues fissent la garde devant les temples, dans le vestibule de Jupiter, voir *Plin. jun.*, Paneg. 52 : tibi maximus honor excubare pro templis. Cf. aussi Nerva, *Dion Cass.* LXVIII, 2.

[3] Dittenb., *Orient. inscr.*, 457, 659. Cf. Wendland, *op. cit.*, p. 93.

[4] *Dion Cass.* LIX, 28 (*loc. cit.*, supra p. 47).

[5] Beurlier, *Essai sur le culte des Empereurs*, p. 41-42. Sur Commodus, voir *Dion Cass.* LXXII, 15.

[6] *Dion Cass.* LVI, 46 ; LVII, 10 ; LIX, 11 ; LX, 5.

[7] Hadrien (*Dion Cass.* LXIX, 11), après la mort d'Antinoüs : ἐκείνου ἀνδριάντας ἐν πάσῃ, ὡς εἰπεῖν, τῇ οἰκουμένῃ, μᾶλλον δὲ ἀγάλματα ἀνέθηκε.

[8] En particulier : *Dion Cass.* LIX, 26 ; LXXII, 15. Cf. *Plin. jun.* Paneg., 52.

anciens dieux[1] ». L'affirmation peut être exagérée, mais elle garde néanmoins son intérêt. Capitolin s'exprime ainsi à propos de Marc-Aurèle : « Non seulement les gens de tout âge, de tout sexe, de toute condition, lui rendirent les honneurs divins, mais on regarda comme un impie celui qui n'avait pas quelque image de lui dans sa maison[2] ». Auprès des images impériales, on trouve le droit d'asile, « car elles étaient alors plus redoutables que celle de Zeus qui est à Olympie », déclare Philostrate dans la vie d'Apollonius[3]. Dion Cassius raconte à cet égard des faits très caractéristiques. On ne se faisait pas de scrupules, en ce temps-là, de trafiquer des statues des dieux. Certains dévots s'en scandalisaient assurément, et les chrétiens voient dans ce négoce une preuve de la déchéance du culte païen[4]. Or un jour, un individu vendit avec sa maison une statue de l'empereur Tibère, qui en ornait le jardin. Sans l'intervention du principal intéressé, il eût été infailliblement mis à mort. Mais, craignant de se montrer complaisant pour lui-même, Tibère demanda l'absolution du coupable[5]. Sans doute, le zèle des accusateurs procède de la flatterie, mais il révèle aussi la valeur attachée alors à la représentation plastique du *numen* impérial[6]. Si Domitien fut plus sévère, c'est que lui-même prenait plus au sérieux sa propre divinité. Sous son règne, une femme fut punie de mort parce que, en son propre domicile sans doute, elle avait quitté ses vêtements devant la statue de l'Empereur[7].

[1] Cit. par G. Boissier, *La rel. romaine*... t. I, p. 170.

[2] *J. Capitolin*, Marc Ant., 18.

[3] *Philostr.* vit. Apoll. I, 15 : un gouverneur attaqué par le peuple se réfugie τοῖς βασιλείοις ἀνδριᾶσιν, οἳ καὶ τοῦ Διὸς τοῦ ἐν Ὀλυμπίᾳ φοβερώτεροι ἦσαν τότε καὶ ἀσυλότεροι. Cf. Kuhnert, de cur. stat., p 324.

[4] Cf. *Philostr.* vit. Apoll. V, 20. *Tert.* ad nat., I, 10.

[5] *Dion Cass.* LVII, 24 in fine. Cf. Bouché-Leclerq, *Intol. relig.*, p. 66.

[6] Voir *Dion Cass.* LX, 13.

[7] *Ibid.* LXVII, 12 : γυνή δέ τις ὅτι ἀπεδύσατο ἐναντίον εἰκόνος τοῦ Δομ.., ἐκρίθη τε καὶ ἀπώλετο. Sur le culte de la statue de Domitien, cf. *Stace.* Silv. I, 1 ; *Plin. jun.* Paneg. 52.

Ce ne sont pas seulement les bronzes et les marbres qui participent à ce caractère sacré. Dans certains cas, la plus simple *effigie* d'un César semble porter en elle une parcelle de divinité. Les monnaies frappées à celles des dieux n'obtinrent jamais semblable privilège. On taxa d'impiété [1] un personnage, et il fut condamné, pour avoir frappé l'un de ses esclaves qui portait sur lui une drachme d'argent au profil de Tibère. Un chevalier romain présenta dans un lupanar une pièce à l'effigie de Caracalla. On le jeta dans les fers, et il eût été livré au dernier supplice, si la mort de l'Empereur n'avait provoqué son élargissement [2]. Ces quelques faits en disent long, quand on songe par contraste à la façon cavalière dont on traitait parfois les images des dieux.

Jusqu'au temps de Constantin, on peut l'affirmer, les statues impériales continuèrent à recevoir des hommages idolâtres. Après la victoire du christianisme, on ne leur offrit plus de sacrifices, mais les marques de respect à leur égard étaient assez grandes pour que Philostorge pût reprocher aux chrétiens de Constantinople d'adorer celle de Constantin, de l'honorer par l'encens et de lui faire des prières comme à un dieu [3].

Il faut rapprocher des images impériales *les enseignes des légions* qui portaient sans doute un portrait de César. « Pour les sous-officiers et les soldats, dit M. Salomon Reinach, c'étaient des fétiches que l'on parait, que l'on arrosait d'huile, que l'on adorait, pour lesquels on construisait dans le camp

[1] ἀσεβῆσαι. *Philostr.* vit. Apoll., I, 15.

[2] *Dion Cass.* LXXVII, 16. On sait que Caracalla était non seulement εὐσεβέστατος, mais encore très ami des sorciers et des magiciens. (Cf. *ibid.*, LXXVII, 18). Peut-être aura-t-il jugé qu'un mauvais sort résulterait pour lui de l'usage immonde qui avait été fait de son effigie.

[3] *Philostorge.* Hist. III, 18, cit. par Beurlier, *op. cit.*, p 285-286. Théodose II réagit contre de tels usages. Il permet d'appeler ces images *sacrées*, mais défend qu'on les adore : *Cod. Theod.* XV, 4, 1.

un *sacellum* [1]. » Selon Tertullien, les militaires avaient plus de piété pour elles que pour les statues du roi des dieux [2]. C'est Dion Cassius encore qui nous apprend que, dans les dernières années de la République, les aigles de l'armée avaient donné des signes étonnants de leur divinité. Quand Crassus passa l'Euphrate (53 av. J.-C.), une de ces aigles *refusa* de franchir le fleuve. Elle restait miraculeusement fichée en terre d'où il fallut l'arracher [3]. Plus tard, pendant la guerre d'Espagne (46 av. J.-C.), ce furent les enseignes elles-mêmes qui *annoncèrent* à Pompée son malheur. Les aigles du camp secouèrent leurs ailes, lancèrent les foudres qu'elles tenaient en leurs serres, et s'envolèrent vers l'armée de César. Mais Pompée dédaigna ces avertissements [4].

Ces objets étaient donc éminemment divins, et nous savons ce que les soldats chrétiens eurent à subir, pour avoir refusé d'y voir autre chose que de simples étendards [5].

7. — *Images funéraires.*

Les croix dressées dans nos cimetières ne gardent pas pour les hommes d'aujourd'hui le sens que leur donnaient peut-être les dévots d'autrefois. Elles ne sont pas le signe divin dont l'aspect seul écarte les puissances mauvaises. Les lieux de sépulture, le décor de la tombe et le domaine des morts servent de refuge à des coutumes qu'on n'explique pas, pas plus qu'on n'explique l'hommage rendu aux cadavres. « Demandez à un homme du peuple pourquoi il dépose une

[1] S. Reinach, *op. cit.*, t. III, p. 79.

[2] *Tert.* ad nat., I, 12 in fine : itaque in victoriis et cruces colit castrensis religio, signa adorat, signa deierat, signa ipsi Jovi præfert... sic etiam in cantabris atque vexillis, quæ non minore sanctitate militia custodit. Cf. *Tert.* Apol. 16.

[3] *Dion Cass.* XL, 18.

[4] *Dion Cass.* XLIII, 35.

[5] Par exemple, l'épisode du vexillifer Fabius, qui ne veut plus porter l'enseigne : quousque, inquit... vehendas accipio imagines mortuorum (*Anal. Bolland.* IX, p. 127).

couronne de fleurs sur la tombe d'un de ses proches? Pourquoi tous nos rites funéraires[1]? » Symboles très anciens dont le sens va s'obscurcissant... La mort immobilise autour d'elle le progrès de la pensée ; elle réclame des vivants les gestes que leurs pères accomplissaient déjà sans les comprendre.

Comme le nôtre, le IIe siècle porte le fardeau d'une lourde tradition religieuse, où le culte des morts a joué un rôle immense. Il y a en tout lieu un grand nombre de représentations funéraires ; elles présentent une étonnante variété ; on peut les classer en diverses catégories, mais non pas préciser leur sens ni leur valeur pour les hommes de ce temps.

Le tombeau grec comprenait deux éléments, déjà distingués par Homère : la tombe proprement dite (τύμβος), où l'on déposait le corps, entouré de *diverses figurines*, et la *stèle* que l'on dressait au-dessus, en avant ou à côté (ce pilier s'est transformé parfois en une statue).

Les statuettes de terre-cuite déposées dans le tombeau ont été les plus anciennes images funéraires. On en fit usage jusqu'au déclin du paganisme. Quel était leur rôle? Les auteurs, sur ce point, sont avares de renseignements. Les adversaires des « idoles » gardent à leur sujet un silence assez méprisant, et leurs défenseurs n'ont point fait l'apologie de ces chétives poupées. C'est une preuve vraisemblablement que le vulgaire ne leur attachait plus une grande valeur. Chez les écrivains grecs, nous ne connaissons qu'une seule allusion à l'emploi de statuettes dans les rites funéraires : Diodore de Sicile rapporte qu'après la mort d'Héphestion, lieutenant et ami d'Alexandre, chacun des généraux avait offert des figurines d'ivoire et d'or pour qu'elles fussent placées au côtés du défunt. Mais l'historien ne s'exprime pas sur le sens religieux de cet acte[2]. En ce temps déjà, ce n'était plus

[1] Pottier, *Les statuettes de terre-cuite dans l'antiq.*, p. 284 ss.

[2] *Diod. Sic.* XVII, 115 (Fischer) : chacun des chefs κατεσκεύαζεν εἴδωλα δι' ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ καὶ τῶν ἄλλων θαυμαζομένων παρ' ἀνθρώποις... Voir le résumé lumineux de M. Pottier : hypothèses diverses sur la destination de ces figu-

qu'un usage. Ce sont des *offrandes* que l'on fait au mort, comme on en fait au dieu dans son temple. Primitivement, on lui rendait par là un service nécessaire, en lui donnant des compagnons pour la vie souterraine. Les figures de serviteurs, d'hydrophores et de boulangers étaient la garantie qu'il ne manquerait pas des soins habituels. Le simulacre était destiné, semble-t-il, à provoquer mystérieusement la réalité dont il présente l'apparence. Les figures divines devaient *évoquer* la protection des dieux et l'attacher au défunt. Leur présence *lie* les protecteurs à celui qui repose [1]. Sa propre image, répétée à plusieurs exemplaires, comme dans les sépultures égyptiennes, doit l'assurer peut-être contre les dangers de la destruction. Tout, dans les rites funéraires antiques, visait à conjurer l'anéantissement de l'âme humaine [2]. Graduellement, le symbole intervient. Les Déméter et les Dionysos, qu'on a trouvés si fréquemment dans les tombes, ne garantissent plus que d'une manière figurée le pain, le vin et la sécurité dans l'au-dela. La poupée-fétiche se transforme en simulacre allégorique, sans même que l'on s'en aperçoive, au cours lent de la transition. L'habitude subsiste, toujours moins comprise. Esclaves et familiers, Eros ailés, figures grotesques — jetant comme un dérivatif aux influences funestes du tombeau [3], — femmes voilées, déesses ou pleureuses pareillement dolentes, têtes penchées, voiles élégants, coiffures exquises, tout ce petit peuple surgi pendant des siècles de la fantaisie des coroplastes, où le caprice grandissant se greffe sur la piété dégénérée, où le regret des survivants s'exprime avec l'affirmation du bonheur

rines en général (*Stat. de terre-cuite*, p. 263 ss. ; *Etude sur les Lécythes blancs*, et *Quam ob causam Græci in sepulcris figlina sigilia deposuerint*. Cf. Bull. corr. hell., 1900 : les sujets de genre dans *les fig. arch. de terre-cuite*). Cf. Heuzey, *fig. ant. du Musée du Louvre*, Préface, p. III et IV.

[1] κατάδεσμα (Bindemittel), voilà peut-être le rôle de ces figurines des dieux. Voir R. Wünsch, *Neue Fluchtafeln*, Rh. Mus , LV, p. 81.

[2] Collignon, *Stat. fun.*, p. 15.

[3] Voir Heuzey, *op. cit.*, p. 22, fig. 2 et 3 ; p. 29 et pl. 54.

des défunts, telles sont les images qu'on prodigue encore aux morts, ainsi qu'on achète aux enfants des poupées.

N'y a-t-il pas quelque filiation entre ces terres-cuites dans la tombe et les images de pierre ou de marbre qui en constituèrent bientôt la décoration extérieure[1]? N'y avait-il pas un rapport déjà entre ces figurines et l'arbre ou le rocher qui s'élevaient au lieu de sépulture? Par la vertu du monument visible, l'âme est liée plus étroitement à l'endroit où demeure le corps, plus étroitement aussi avec les survivants dont elle demande l'hommage. C'est la stèle que l'on orne de bandelettes et de rubans; on y suspend des couronnes et des fioles à parfums; on l'oint d'huile; on l'arrose de libations. Tout cela s'adressait primitivement à l'être immortel que figurait la pierre. Elle était le support visible d'une existence cachée. On la surmonta bientôt de formes curieuses, comme le lion, ou la Sirène, oiseau à tête humaine, emprunté à l'Egypte. Image de l'âme, elle invite, elle oblige l'âme à s'y réincorporer, pour affranchir les vivants de la terreur des apparitions. De plus, elle prend une valeur prophylactique: elle est un *apotropaion*; son rôle est d'écarter d'autres âmes errantes en quête de sépulture. Le Sphinx, comme la Sirène, était placé d'abord près du défunt, dans le tombeau. Il en sort, comme elle, afin de protéger le mort de façon plus effective.

Comme les figurines dont nous parlions tout à l'heure, ces représentations animales devinrent des types symboliques. Elles descendent du piédestal pour prendre place dans l'ornementation architecturale. Elles y subsisteront durant des siècles. On les retrouvera auprès de ces pleureuses qui furent peut-être des déesses, et qui sont l'image du deuil. On les retrouve auprès de l'Eros funèbre, à la torche renversée, qui n'est pas plus un dieu qu'il n'est la demeure d'une âme, mais

[1] Collignon, *op. cit.*, p. 8 ss. et p. 27. Les *statues* funéraires n'apparaissent pas avant la fin du VII[e] siècle dans les pays helléniques.

une figure de la vie brève et de la joie perdue. La dernière période de l'art grec a produit la floraison de ces allégories ; l'art funèbre n'exprime que des idées, et si une âme hante encore la pierre, elle n'a plus rien à voir avec la forme des symboles.

Le monument tombal a parfois revêtu les traits même du défunt. Ce ne fut jamais très fréquent en pays grec[1]. Le héros était honoré près de son tombeau comme un dieu dans son temple. Lui élever une statue, c'était le glorifier assurément, mais c'était aussi *retenir* son âme pour le plus grand bien de ceux qui le vénèrent[2]. Nous l'avons constaté : qu'il s'agisse d'un mort ou d'une divinité, créer une image, c'est décerner un honneur, et c'est encore prendre *possession* d'une puissance immatérielle. C'est une commémoration vivante dont furent dignes d'abord les plus grands et les plus utiles d'entre les mortels. Peut-être l'a-t-on parfois accordée en manière de réparation à des âmes offensées et par là redoutables[3] ? En tout cas, l'image du mort, près des reliques de sa chair, à fait régner longtemps le sentiment de sa *présence*.

A l'époque impériale, les tombeaux sont donc regardés encore comme des lieux sacrés. On les salue d'un baiser comme les images des dieux. Il est, nous l'avons vu, des *stèles miraculeuses* qu'on adore. Quelques *statues funéraires* sont entourées d'une piété fidèle. Elles revêtent parfois les attributs d'un dieu[4]. C'était un monument funèbre aussi, cette image de Protésilas[5], méconnaissable et couverte d'ex-

[1] Cf. avec l'usage égyptien. Voir à ce propos : Foucart, *Hist. des rel. et méthode compar.*, p. 199 ss., 203 ss., 253, etc. et, Revue des Idées, 1908, p. 405 ss. Cf. Maspero, *Hist. des peuples de l'Orient*, t. I, p. 257.

[2] Il faut rappeler ici encore l'histoire du *rocher* et de la *statue* d'Actéon : *Paus.* IX, 38, 5. Voir *supra*, p. 21 et 30.

[3] Ex. dans *Justin*, Trog. Pomp. epit. XX, 2 : érection de statues destinées à calmer la vengeance d'hommes assassinés, en leur offrant une nouvelle résidence corporelle.

[4] Voir *Apulée*, Métam. VIII, 7 in fine (Helm).

[5] *Philostr.* Heroic., p. 289, 29 (Kayser).

votos ; de même celle du médecin Toxaris[1]. En elles, la puissance du mort subsiste à la disposition des fidèles. Comme dans la croyance primitive, la pierre est *possédée*.

Assurément, le héros peut résider ailleurs ; il parcourt le monde ; il n'est pas plus attaché à son simulacre qu'à son corps[2]. Il en est du mort que l'on révère comme des saints du culte catholique. Ils sont en paradis et jouissent de la béatitude et d'une liberté illimitée, mais il est une dalle ou une figure où leur action se perpétue[3]. Au cimetière, comme dans le temple ou sur la place publique, les dévots du IIe siècle trouvaient encore la vie parmi les marbres.

8. — *Magie et simulacres.*

En poursuivant cette périégèse à travers les images au IIe siècle, il faut passer des lieux de sépulture à des lieux plus sinistres encore. Il faut chercher le rôle que jouaient les simulacres dans les pratiques de la magie. Mais voici dès le début une difficulté assez considérable. N'aurions-nous pas sans le savoir abordé le sujet précédemment ? Car quelles sont les limites de la religion et de la magie ? Et comment distinguer nettement le rôle de l'image taillée dans l'un et dans l'autre de ces deux domaines ?

« Il n'est rien qui ressemble plus à la religion que la magie », dit O. Gruppe. — Lorsque les Romains, sous l'édilité de Jules-César, élèvent à Jupiter une grande statue, qu'ils l'orientent vers le levant et vers le forum, « afin que les conspirations qui les troublaient fussent découvertes[4] ».

[1] *Lucien*. Scyth. 2 in fine.

[2] *Philostr.* Heroic., p. 291 (Kayser), où le vigneron répond à la question : ποῦ διαιτᾶται ὁ Φιλοκτήτης ; — ποτὲ μὲν ἐν Φθίᾳ, ποτὲ δ'αὖ ἐν Τροίᾳ, οὗ οἱ ἑταῖροι, καὶ πρὸς θήρᾳ συῶν τε καὶ ἐλάφων γενόμενος ἀφικνεῖται κατὰ μεσημβρίαν καὶ καθεύδει ἐκταθείς.

[3] Voir Pfister, *Reliquienkult*, t. I, p. 511, note 135.

[4] *Dion Cass.* XXXVII, 9 : Διὶ ἄγαλμα μεῖζον πρός τε τὰς ἀνατολὰς καὶ πρὸς τὴν ἀγορὰν βλέπον, ὅπως αἱ συνωμοσίαι, ὑφ'ὧν ἐταράττοντο ἐκφανεῖεν, ἱδρυθῆναι ἐψηφίσαντο. Cf. 34.

quand les citoyens d'une ville grecque placent un Apollon à la porte, l'arc bandé vers la campagne, pour empêcher la peste de pénétrer chez eux [1], ces hommes accomplissent-ils un acte religieux ou bien un rite de magie sympathique ? Lorsqu'en voyant l'image d'un citoyen renversée par le vent ou frappée par la foudre, ils en déduisent que son propriétaire va rencontrer le malheur en chemin, faut-il voir là une croyance religieuse ou une superstition qui ressort de la magie homœopathique ? Les prêtres et les magistrats sont-ils suspects de sorcellerie ? En révérant davantage une image consacrée qu'une statue encore en atelier, n'ont-ils pas une confiance implicite dans la vertu de la formule, ainsi que les charlatans et leurs adeptes ? Si l'on appelle magie la religion des primitifs, si à l'origine les pratiques d'imitation et les rites sympathiques en forment l'essence, il faut avouer qu'il en subsiste une large part dans le culte évolué. Celui qui sépare ces deux domaines — religion et magie — se ferme à lui-même toute intelligence de la religion. Les rites naïfs ne furent pas seulement au point de départ des cultes — comme on l'a conjecturé — mais ils ont toujours subsisté dans les pratiques de la religion, jusqu'à ce que la confession réformée eût dépouillé effectivement de leur caractère sacramentel les deux derniers sacrements que le protestantisme conserve [2].

M. A. Loisy dit au sujet du sacrifice : « De quelque manière qu'on le comprenne, on ne saurait éviter d'y rencontrer ce qu'on appelle magie, a savoir la recherche d'un effet transcendant par un moyen physique employé en vue de cet effet, *une influence sur le monde invisible poursuivie par une sorte*

[1] Voir à ce propos Weinreich, *op. cit.*, p. 162 : citations d'écrivains byzantins prêtant à Apollonius de Tyane l'initiative de semblables précautions : statues, colonnes, animaux de pierre, dressés dans le but d'éloigner les maladies des cités. Il est question surtout de τελέσματα qui revêtent la même forme que le mal à redouter.

[2] Usener, Arch. für Rel. Wiss., t. VII, 1904, p. 20.

de moyen mécanique[1] ». Comment distinguer en théorie la « prière » sacrificielle de l'incantation, l'exorcisme suspect des thaumaturges, de l'expulsion des démons par l'autorité sacerdotale ? Comment discerner dans la piété de la masse, dans ses invocations, ce qui reste encore de magique — formules stéréotypées qu'on répète tant de fois à telles occasions... etc. — de ce qui est purement religieux ? La vieille confiance dans les « charmes » persiste obscurément sous la conception plus élevée des rapports de l'homme avec la divinité. Dans la religion populaire des Grecs, comme dans tous les cultes où certains objets sont regardés en quelque sorte comme habitacles de la divinité, le cadre est encore là, où les survivances de la magie peuvent être reconnues. Si, au IIe siècle, la religion de quelques individus s'est développée sous l'influence plus ou moins directe de la philosophie, s'est rationalisée grâce à une science rudimentaire des choses naturelles, il est certain que le culte public présente encore des liens avec les habitudes de la magie primitive. La présence des *agalmata* ne tend qu'à les conserver indéfiniment. Ce que nous appelons la religion d'un peuple, c'est une magie en quelque sorte réglementée et corrigée, c'est un ensemble de coutumes et de croyances, d'où les manifestations *les plus naïves* de la crainte, avec tout ce qu'elles entraînent, se trouvent écartées et bannies. La mission du prêtre est de conserver un nombre déterminé de ces idées et de ces usages, ceux qui ont reçu l'approbation du temps et de la loi, et qui, malgré leur ressemblance avec les rites des magiciens, font bel et bien partie du culte en vertu de cette séculaire approbation. Il faut donc renoncer à une distinction parfaitement nette, puisque les deux domaines se pénètrent de façon si intime. Mais, étant donné que deux termes existent, on pourrait ainsi formuler leur différence : « la magie ne se

[1] A. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, p. 170 ; cf. p. 203 (c'est nous qui soulignons).

distingue point de la religion par le caractère miraculeux de ses effets ou le mécanisme de ses procédés, mais par ce qu'elle présente d'anormal *en un point donné de l'espace et du temps* avec le système des idées reçues et des images coutumières. Les recettes de la magie sont d'autant plus efficaces qu'elles viennent de plus loin [1] ».

Certes, ses adeptes paraissent employer infiniment plus de rites sympathiques que les représentants du culte officiel, plus de rites destinés à spécialiser l'action des forces surnaturelles. Dans la religion, en effet, le sens de cette action, dès qu'elle est mise en branle, semble être préalablement indiqué par la constitution, la vie et les besoins de la société. Sans contester toujours la vertu des pratiques qu'elle condamne, l'autorité en proclamera le danger [2]. Elle les reléguera dans la nuit d'où elles tentent de sortir, parce qu'elles ne sont plus en accord avec la piété telle qu'elle l'entend. Ce qui lui déplaît, dans l'art des magiciens, ce n'est pas son principe, ni la croyance que le semblable peut agir sur le semblable, et que certaines paroles déterminent certains effets, ce sont ces « contrats particuliers » conclus entre des individus et des puissances divines, pour leur compte personnel ou pour le compte d'autrui, dans une intention de lucre ou un but criminel [3].

Quant aux rites eux-mêmes, que préconisent les charlatans suspects, le culte public les a employés ou les emploie encore comme des choses très bonnes et très puissantes, pour le bien des dieux, du peuple ou des morts. Que deviendra l'ordre de la cité, s'il est permis à chacun de les mettre en

[1] Voir Dar. et Saglio, art. *Magia*, de H. Hubert.

[2] Lire par ex. dans le discours de Mécène à Auguste (*Dion Cass.* LII, 36) : Il n'est pas convenable qu'il y ait des magiciens. Souvent, en effet, les gens de cette espèce, par quelques vérités qu'ils débitent au milieu d'une masse de mensonges, poussent une foule de citoyens à la révolte (τοὺς δὲ μαγευτὰς πάνυ οὐκ εἶναι προσήκει...).

[3] Foucart, *op. cit.*, p. 239 ss. ; cf. Loisy, *op. cit.*, p. 168-185.

œuvre ? En condamnant la magie, l'Etat comme l'Eglise ont cherché surtout à détruire les machinations des particuliers, déchaînant le pouvoir divin où bon leur semble. On ne doit faire appel à l'action divine que d'une façon légitime, et non pas l'abandonner à l'arbitraire [1].

Ce que nous avons vu jusqu'ici, en ce rapide examen des statues, appartient à la *religion* populaire. Il n'a pas été question de pratiques ni de croyances suspectes, mais bien de foi naïve et d'habitudes licites. Par là, nous avons pressenti le sens primitif du culte des simulacres : la représentation matérielle *donne prise* sur l'être ; un xoanon attaché provoque « l'attachement » d'un dieu à telle localité ; la possession d'un palladium assure la présence bienveillante d'un être supérieur. En observant les pratiques des sorciers, nous retournons par des sentiers perdus vers les temps oubliés. Pour comprendre pleinement la valeur persistante des images dans l'esprit du vulgaire, il faut passer du sanctuaire des dieux à l'officine des magiciens.

Ici les simulacres n'apparaissent plus guère comme des objets d'adoration. Ils dépouillent leur caractère d'offrandes. Ce sont plutôt des instruments qui servent aux volontés de l'homme, et par lesquels il prouvera sa maîtrise sur les esprits. *Faire marcher les statues*, cela rentre dans les merveilles par où le magicien manifeste son ingéniosité et son pouvoir. Dans le pays d'élection des sorciers, en Thessalie, le prodige passe pour être fréquent [2]. C'est là un des principaux titres de gloire de ce *Simo Magus*, qui fit tant parler de lui à Rome

[1] Cf. le passage d'*Augustin*, de div. quæst. LXXXIII, 79 : aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali christiani, *magi per privatos contractus*..., etc. (car ils traitent dieux et démons comme des êtres qui ne dépendraient que d'eux-mêmes).

[2] *Apulée*, Métam. II, 1 : iam statuas et imagines incessuras, parietes locuturos..., etc.

et ailleurs[1]. Des dieux, des démons et des âmes humaines sont au service de ces gens, sitôt qu'ils sont parvenus par leurs formules toutes-puissantes à mettre la main sur leurs images. Leur savoir-faire se donna libre jeu lorsque la préoccupation du surnaturel, grandissant avec l'ignorance, eut altéré dans le monde gréco-romain jusqu'au bon sens vulgaire. On vit surgir des chresmologues d'un nouveau genre : ils écrivaient leurs oracles sous la dictée de statues consacrées suivant certains rites magiques[2]. Le Philopseudès de Lucien — qu'il faut citer encore — nous introduit auprès du public dominé par ces charlatans. Ce qui intéresse l'auteur, c'est l'énigme psychologique posée par l'intérêt de ces philosophes pour un semblable mensonge, les preuves qu'ils apportent à leurs récits, et la puissance de contagion qui émane de ces racontars[3]. Eucratès et ses amis vivent dans un monde enchanté. On y entend parler une minuscule effigie d'Apollon Pythien, qui donne de précieux conseils[4]. Un Hippocrate de bronze, haut d'une coudée, se promène à la nuit tombée et s'en va par la maison, renversant des flacons et retournant des boîtes. Des étrangers, Égyptiens ou Arabes, enseignent la formule qui met en œuvre le pouvoir caché dans ces objets inquiétants[5]. Car il est toujours un « mode d'emploi » nécessaire à connaître. L'image et les mots sont le matériel dont use la magie. Il faut y ajouter aussi des drogues de diverses espèces. On se montrait, au temps de Pausanias, certains monuments dont les sorciers avaient surveillé l'exécution, et qui pour cela gardaient depuis des siècles des propriétés exceptionnelles. Tel ce Taraxippos

[1] *Clem. Homil.*, II, 32 : ...ὅτι ἀνδριάντας ποιεῖ περιπατεῖν, cf. II, 34. Voir aussi la cit. de *Photius*, Amphiloch. 194, ap. Dobschütz, *Christusbilder, Beilage zu Kap. II*, p. 99*.

[2] Voir Bouché-Leclerg, *Hist. de la Div. dans l'Ant.*, t. II, p. 129 ss.

[3] Reitzenstein, *Wundererzählungen*, p. 1-2.

[4] *Luc.* Philops. 38

[5] *Ibid.*, 17 : ὁ Ἄραψ... τὴν ἐπῳδὴν ἐδίδαξε τὴν πολυώνυμον.

d'Olympie, pierre enchantée, qui effrayait les chevaux dans l'hippodrome[1]. Et encore l'un des deux coursiers de bronze consacrés par Phormis l'Arcadien : les Eléens en particulier sont convaincus que la substance appelée « hippomane » a été mêlée au métal. C'est pourquoi ce cheval attire les étalons, qui rompent leurs rènes pour aller le saillir, « avec plus de fureur que si c'était une belle jument vivante[2]. » La statue d'un dieu pouvait être rendue nocive par des moyens secrets. Il y avait encore quelque part dans les Alpes, au temps de Théodose, des images de Jupiter, « que l'on avait, je ne sais par quels rites, *consacrées contre* l'Empereur[3] ». On peut juger d'après ces exemples s'il s'agit d'une manifestation divine spontanée ou des effets miraculeux d'une recette humaine.

Les superstitieux portent des *amulettes*. Ce sont précisément les magiciens qui en recommandent l'emploi[4]. Ce sont eux qui les préparent. Les petites figures des dieux d'Egypte — le pays par excellence des sorciers — sont d'un emploi courant contre le mauvais œil, et l'on porte sur soi un Sérapis minuscule, une Isis ou un Harpocrate[5]. Quand la renommée d'Alexandre d'Abonoteichos se fut étendue, de petits portraits ou statuettes portant *son nom* divin furent d'un usage fréquent. Pour leur faire donner toute leur vertu, le nom inscrit sur l'image est souvent en effet aussi important que les traits

[1] *Paus*. VI, 20, 18. Ce qui leur faisait peur provenait, d'après un *Egyptien*, d'une opération magique : ἠξίου δὲ οὗτος ὁ Αἰγύπτιος εἶναι μὲν Ἀμφίονα, εἶναι δὲ καὶ τὸν Θρᾷκα Ὀρφέα μαγεῦσαι δεινόν. Cf. Kalkmann, *Paus. der Perieget*. p. 22 et 100.

[2] *Paus*. V, 27, 2-3 : οὗτός ἐστιν ὁ ἵππος ὅτῳ καὶ τὸ ἱππομανὲς λόγῳ τῶν Ἠλείων ἔγκειται· δῆλα δὲ καὶ ἄλλως ἐστὶν ἀνδρὸς μάγου σοφίᾳ γενέσθαι (τὰ) συμβαίνοντα τῷ ἵππῳ. Cf. anal. 5-6 sur l'hippomane comme philtre d'amour. Et *Elien*, 6. h. an. XIV, 18 ; *Pline*, N. H. XXVIII, 181.

[3] *Aug*. du C. D. V, 26 : Jovis simulacra, quæ adversus eum nescio quibus ritibus velut consecrata.

[4] *Clem. Alex*. Protr. XI, 115, 2 : εἶθ' οἱ μὲν τοῖς γόησι πεπιστευκότες τὰ περίαπτα καὶ τὰς ἐπαοιδὰς ὡς σωτηρίους δῆθεν ἀποδέχονται.

[5] C.-F. Hermann, *Götterdienstl. Altertümer*. p. 279, 18.

du visage. Nous aurons l'occasion de le constater dans la suite[1].

Les magiciens ont employé fréquemment *les corps sympathiques*, dont les énergies naturelles étaient dès longtemps connues. Ces énergies, ils croient les intensifier encore, et les soumettre à leur action, en prononçant sur la matière qui les renferme des incantations spéciales, et encore en y traçant certaines *figures* et certains *caractères*[2]. Au reste, on ne trouve pas chez les anciens une distinction nette entre le domaine de la sympathie et celui de la magie. D'un côté, nous saisissons une force *naturelle* cachée ; d'autre part, un pouvoir divin ou démoniaque ; mais l'une comme l'autre sont entre les mains d'hommes qui les utilisent et les exploitent[3]. L'un et l'autre entrent souvent, si l'on peut ainsi dire, dans la composition des amulettes. Qu'on se rappelle la pierre appelée « sidérite », que l'on nomme aussi « pierre animée ». Elle est naturellement toute-puissante pour éloigner les reptiles. Elle peut rendre des oracles aussi. Si l'on jeûne et qu'on se purifie, il suffit de plonger cette amulette dans l'eau claire, de l'envelopper d'étoffes blanches, et, dès que les flambeaux sont allumés, on entend une voix comme celle d'un nouveau-né. La pierre répond aux questions qu'on lui pose ; elle respire

[1] *Luc.* Alex. 18 : γραφαί τε ἐπὶ τούτῳ καὶ εἰκόνες καὶ ξόανα, τὰ μὲν ἐκ χαλκοῦ, τὰ δὲ ἐξ ἀργύρου εἰκασμένα, καὶ ὄνομα γε τῷ θεῷ ἐπιτεθέν. Γλύκων γὰρ ἐκαλεῖτο ἔκ τινος ἐμμέτρου καὶ θείου προστάγματος· ἀνεφώνησε γὰρ ὁ Ἀλέξανδρος Εἰμὶ Γλύκων, τρίτον αἷμα Διός, φάος ἀνθρώποισι. — Il faut remarquer ici que *xoanon* désigne par excellence les statues enchantées. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 30 s. ; 1er Pap. de Leyde, cit. par Abt, *Apuleius und die ant. Zauberei*, p. 298, etc., etc.

[2] Définition de *Suidas* (v. Ἀφρικανός) : φυσικά, ἔχοντα ἐκ λόγων καὶ ἐπαοιδῶν καὶ γραπτῶν τινων χαρακτήρων ἰάσεις τε καὶ ἀλλοίων ἐνεργειῶν. Cf. Weidlich, *Sympathie in der ant. Literatur*, p. 61. C'est surtout au IIIe siècle que la littérature sur ce sujet paraît s'être développée.

[3] Cf. *Plin.* N. H. XXVIII, 112. — *Plotin* (Enn. XXVI, 72) a conscience de ce rapport entre la magie et la sympathie. Zoroastre a, dit-on, écrit sur les sympathies, et pourtant il est le premier des μαγοί (*Suidas* : Ζωροάστρης). Voir à ce sujet Weidlich, *op. cit.*, p 44 ss.

comme un être vivant[1]. Et le béryl aussi, la pierre de Zeus, qui agit sur les maladies de la respiration, des reins et du foie. A qui le porte, il donne aussi la grâce ; il est efficace où qu'on le mette, et porte bonheur aux gens mariés[2]. Les « Lithica » orphiques détaillent complaisamment les particularités de ces amulettes *naturelles*, dont les magiciens ont vanté le fluide mystérieux[3]. Elles servent à protéger plus qu'à nuire, il faut le reconnaître. Elles servent en médecine de même qu'en magie, pour autant que ces deux activités aussi peuvent être distinguées[4].

On pourrait citer de nombreux passages relatifs à ces pierres magiques ou sympathiques, ainsi qu'on voudra les appeler. Mais nous n'avons à parler que des amulettes revêtant une forme plastique. La vertu de ces *images portatives*, qu'on garde sous son vêtement ou à portée de la main, est plus effective pour beaucoup que celle des statues du culte public. Apollonius rencontre des charlatans, qui prétendent être nourris par une Déméter ou un Dionysos attachés à leur cou[5]. L'empereur Néron ne craint pas de souiller le simulacre très-saint de la déesse syrienne, mais sa dévotion capricieuse se fixa, dit-on, sur une vulgaire poupée, talisman

[1] F. de Mély, *Les lapidaires grecs*, p. 163 : Λίθος ὁ σιδηρίτης, ὃν καὶ ἔμ<ψυχον>... τινὲς καλοῦσιν... τοῦτον πρὸς ἀποτροπὴν πάντων τῶν ἑρπέτων φασὶ χρησιμώτατον εἶναι... φασὶ δὲ καὶ μαντικὸν εἶναι... κ. τ. λ. (Epitome du lapidaire orphique, § 10, rédigé probablement à la fin du IV[e] siècle p. C. n.) Cf. σιδηρῖτις λίθος, *Plut.* Symposiaques II, 7 ; *Pline*, N. H. XXXIV, 147. Voir aussi Fritzsche, *Der Magnet und die Atmung*, Rh. Mus., t. LVII, p. 361 ss., 1902. Λίθος μάγνης πνέων : Pap. par. 1722.

[2] F. de Mély, *Les lapidaires grecs :* tiré du livre des « Cyranides », qui date peut-être du temps de Marc-Aurèle, mais a été remanié dans la suite.

[3] A. Abt, *op. cit.*, p. 189 ss.

[4] Voir *Plin.*, N. H. XXIV, 1 ss. et XXX, 2 : Magicen natam primum medicina nemo dubitavit ac specie salutari irrepsisse velut altiorem sanctioremque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis abdidisse vires religionis. Cf. Weidlich, *op. cit.*, p. 66 ; Vallette, *L'Apologie d'Apulée*, p. 71-72.

[5] *Philostr.* Vit. Apoll. V, 20 in fine : ...ἐξαψάμενοι τι Δήμητρος ἢ Διονύσου ἄγαλμα καὶ τρέφεσθαί φασιν ὑπὸ τῶν θεῶν, οὓς φέρουσι.

auquel il attribua la découverte de la conjuration de Pison. Un endroit peut devenir favorable, si l'on y cache un objet de cette espèce. C'est la richesse assurée, et le succès. Hermès Trismégiste passe pour l'un des inventeurs de ces figurines, dont le nom désigne déjà le but qu'on leur attribue ἐπαιτητάριον. Poimandrès en donne la recette : « Forme l'image d'un homme qui tende la main droite comme pour mendier, et portant de la gauche une besace et un bâton. Et qu'il y ait un serpent enroulé autour du bâton ; sur le serpent on écrira le nom de l'*agathodaimôn.* » L'auteur donne en outre des préceptes détaillés concernant l'enveloppement des membres et les inscriptions mystiques qui doivent les recouvrir[1]. Ce qui est caractéristique dans ce cas, c'est que la statue semble bien être celle d'une divinité, et pourtant le geste qu'on lui prête est d'un homme qui réclame un service. C'est comme s'il s'agissait d'un dieu inférieur, d'un intermédiaire, agissant pour le compte des humains auprès d'une volonté plus haute. Toute la piété magique tient dans ce symbole.

L'exemple le plus suggestif de cette dévotion, nous le trouvons chez Apulée, dans l'histoire maintes fois étudiée de la statuette d'Hermès. Par malheur, nous ne saurons jamais exactement l'aspect de celle qui fut incriminée dans le fameux procès. Etait-ce un squelette, comme les accusateurs se plaisent à le prétendre ? On sait que les magiciens employaient de pareils emblèmes, et apparemment dans le but de nuire. Un démon funèbre νεκυδαίμων était dans ce cas au service de l'opérateur[2]. Etait-ce un Hermès, ainsi qu'Apulée l'affirme ? Mais cela n'améliore pas la situation de l'accusé, car n'a-t-il

[1] Reitzenstein, *Poimandres*, p. 30-31 : ἔχων αὐτὸ πλουτήσεις, ἐπιτεύξει· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν Ἑρμῆς Ἴσιδι πλαζομένῃ, καὶ ἔστιν μὲν θαυμαστόν, καλεῖται δὲ ἐπαιτητάριον... πλάσον ἄνθρωπον ἔχοντα τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπαιτοῦσαν καὶ εἰς τὴν εὐώνυμον πήραν καὶ βακτηρίαν... κ. τ. λ. Cf. un Hermès magique comme porte-bonheur dans une habitation : Pap. par. 2370, cit. par Abt, *op. cit.*, p. 282.

[2] Pap. par. 2132, cit. par Abt, *op. cit.*, p. 296 ss. Cf. *Apul.* de magia, 63.

pas mentionné ce dieu-là parmi ceux qui président aux charmes [1] ? Hermès Chtonios est un grand maître des évocations au même titre que Hécate. Son image permet de lancer des maléfices *ἐπιπομπαί* contre toutes sortes de personnes et de leur faire perdre le sommeil. Elle peut être utile aussi, quand il s'agit de séduire une femme. Et cette circonstance n'est pas très éloignée du procès d'Apulée. J'ai peine à croire à l'innocence de ce « mercuriolus ». Il n'est guère possible que le rhéteur lui témoigne tant de soins en raison seulement de la finesse de ce travail, où le sculpteur Cornelius Saturninus s'est distingué si fort. En outre, le choix de la matière — le bois d'ébène — peut nous être suspect. Est-ce un hasard que cette analogie retrouvée dans un papyrus : « Je reconnais ton bois d'ébène ; je reconnais qui tu es, ô Hermès... », etc. [2] ? Ce bois noir et dur peut avoir été le symbole secret du Mercure magique, du Trismégiste, bien connu déjà vers la fin du Ier siècle. L'allusion d'Apulée aux préceptes de Platon, pour légitimer cette matière suspecte, est très habile sans doute, mais plutôt artificielle : le maître préconise les simples images de bois, et l'ébène a tenté le disciple [3]. Mais encore, pourquoi cet emballage méticuleux, ce suaire dont il enveloppe la figurine ? Il faut avouer que la dévotion de ce « philosophe » est singulièrement matérialiste, lorsqu'il invoque son habitude de « porter toujours avec lui l'image de quelque dieu pour lui présenter des hommages », des libations et des prières [4]. Ce besoin d'avoir

[1] *Apulée,* de mag. 42, p. 49, 17 (Helm). Mercurius carminum victor (dans une scène d'hydromancie). Cf. Pap. par. 2358 ss. de même que Pap. Lond. 46 : *καὶ πλάσμα Ἑρμοῦ χλαμυδηφόρου...*

[2] Pap. Lond. 122, 12 K. W. cit. par Abt, *op. cit.*, p. 299.

[3] *Apul.* op. cit., 65 : ut omnium assensus declaravit, maxime quique in consilio estis, competentissime videor usus Platone, ut vitæ magistro, ita causæ patrono, cuius legibus obedientem me videtis. Allusion à *Plat.* Leg. XI, 11 : *ξύλον δὲ μονόξυλον ὅ τι ἂν θέλῃ τις ἀνατιθέτω.*

[4] *Apul.* op. cit., 63 : morem mihi habeo, quoquo eam, simulacrum alicuius dei inter libellos conditum gestare, eique diebus festis ture et mero et aliquando victimis supplicare.

tout près de soi un symbole matériel est assez curieux chez un penseur spiritualiste. C'est une « chose consacrée », mais par quels rites ? Cet objet de piété ressemble fort à une amulette magique. '

Nous n'avons pas parlé jusqu'ici du nom que son propriétaire lui attribue. Il l'appelle roi, « basileus », et n'en peut dire plus. Hermès n'est qu'un titre vulgaire. Sans doute, la figure perdrait quelque chose de sa valeur, si l'on divulguait son véritable nom. On ne doit pas se laisser égarer par cette épithète souveraine. Ce xoanon n'est pas l'emblème d'un monothéisme privé. Il ne faut pas lui chercher une parenté trop rapprochée avec le « basileus » dont parle Platon [1]. Ce Dieu suprême n'est point ici tout à fait à sa place. Wünsch pense plutôt à quelque « mélek » sémitique, qui se serait introduit dans les superstitions gréco-romaines [2]. Au reste, dans la magie, différents dieux portent le nom de « basileus ». Le roi même du monde souterrain, Hadès, est appelé ainsi. Ce n'est pas pour rassurer les accusateurs, ni pour les amener à l'indulgence. Ce n'est pas non plus pour disculper Apulée à nos yeux, en dépit de la virtuosité de son apologie. Il est fort possible du reste que cet Hermès n'ait pas servi qu'à des usages coupables. Mais il s'agit selon toute probabilité — non pas d'un simulacre visible permettant au croyant de se rapprocher du dieu immatériel — mais d'un emblème matériel donnant prise sur ce dont il est la figure [3]. Hermès est un des aspect du dieu souverain, peut-être, mais à coup sûr l'image est un substitut de cette divinité. Elle permet au magicien tout-puissant d'agir sur Dieu ou sur les dieux. C'est à elle ici que la piété s'adresse, se détachant de la volonté suprême devant qui la religion s'incline. Cette

[1] *Plat.* Leg. X, 904 A. ; cf. le pass. apocr. Ep. II, 312 E. : περὶ τὸν πάντων βασιλέα παντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα. Cf. *Apul.* op. cit., 64, 536.

[2] Cit. par Abt, *op. cit.*, p. 299.

[3] Voir à ce propos Vallette, *op. cit.*, p. 320.

volonté, le magicien la domine et parfois la méprise. Il exerce la violence à son endroit [1].

Les papyrus découverts depuis quelques années ont fait mieux connaître le rôle de ces *xoana*. On leur communique « un pouvoir divin et très grand pour opérer en tous lieux, pour transformer les âmes, mettre les esprits en mouvement, réduire les adversaires, fortifier les amitiés, procurer des songes, rendre des oracles, donner des maladies aux âmes comme aux corps… [2] ». C'est l'image elle-même qui donne aide à l'opérateur, car sans elle le dieu ne se sent pas lié [3]. Le magicien s'est soumis la puissance lustrative du laurier. Il donne à sa racine une forme plastique. Et il arrive qu'Apollon gémisse d'être traité en captif, de ne pouvoir mettre en œuvre lui-même ses propres facultés [4].

Nous sommes dans le royaume d'Hécate. Selon Porphyre, elle partage avec Sérapis le règne des « démons ». C'est elle, à côté d'Hermès, qui donne encore des préceptes pour la fabrication des xoana [5]. Elle a la connaissance de tous les objets qui servent à la magie. Elle connaît tous les symboles auxquels les dieux sont sensibles, « et les rassemble comme en un faisceau pour enchaîner les destinées [6]… » Par elle, les icônes, en bien des cas, préparent l'apparition désirée [7].

[1] C'est vraiment la τέχνη βίαιος, l'action par les βάσανοι εἰδώλων (*Philostr.* vit. Apoll. V, 12).

[2] 1er Pap. de Leyde, cit. par Abt, *op. cit.*, p. 298 : ὅπως δῷς θείαν καὶ μεγίστην δύναμιν τούτῳ τῷ ξοάνῳ καὶ ποιήσῃς αὐτὸ δύνασθαι καὶ ἰσχύειν… ψυχὰς μετατρέπειν, πνεύματα κινεῖν, ἀντιδίκους ὑποτάσσειν, φιλίας στηρίζειν… ὀνείρους ἐπιφέρειν, χρησμοδοτεῖν, πάθη τε ψυχικὰ καὶ σωματικὰ καὶ ἀσθένειαν… ποιεῖν.

[3] 2e Pap. de Leyde : ἔχε δὲ καὶ ἐκ ῥίζης δάφνης τὸν συνεργοῦντα Ἀπόλλωνα γεγλυμμένον. Cf. Pap. Lugd. II, p. 179, 15, cit. Abt, p, 152.

[4] *Porphyre*, ap. Eus. P. E. V, 9, 8.

[5] *Porph.* ap. Eus. P. E. V, 12 et 13 :

ἤδη μοι σύγε πάντα ποίει· ξόανον δὲ ἐν αὐτῷ
μορφή μοι πέλεται Δημήτρος ἀγλαοκάρπου
. . . .
ἢ παρίοιο λίθου, ἢ εὐξέστου ἐλέφαντος.

[6] *Porph.*, loc. cit., V, 15, init. (phil. ex orac.).

[7] *Lucien*, Philops., 13 in fine.

Si l'image est supprimée, c'est une force divine qui est anéantie [1].

En somme, pour qui pénètre dans les secrets de la magie, les *idoles* sont le résultat d'un contrat entre les démons et les premiers magiciens. Et par démons, il faut entendre principalement les divinités inférieures, chtoniennes [2]. Porphyre et Trismégiste racontent l'origine de cette dévotion, où les Immortels fournissent le fluide et la forme, et les mortels la matière et l'habitacle [3]. En tout cas, il a fallu des hommes pour *faire* ces dieux. Le magicien ne s'occupe guère de ceux qui furent créés par le Dieu souverain. Les dieux qui servent à quelque chose, avec lesquels il faut compter, ce sont les esprits qui se laissent attirer dans des « corps » visibles ; ce sont eux qui peuvent à volonté nuire au prochain ou combler nos désirs. « Rattacher par des arts magiques les esprits invisibles à des choses visibles et corporelles, dit Trismégiste, afin que celles-ci deviennent comme les corps animés des esprits auxquels elles sont consacrées, c'est ce qui s'appelle faire des dieux : grand et merveilleux pouvoir dont les hommes sont doués [4]. » Les hommes sont parvenus à leurs

[1] *Porph.* phil. ex orac. ap Eus. P. E. V, 15 : ἧς ἀρθείσης λέλυται τὸ κρατοῦν ἐπὶ γῆς τὸ θεῖον.

[2] Voir *Ps. Apul.*, Ascl. XXXVIII, sur la qualité des dieux « qui terreni habentur ». Cf. *Porph.* ap. Eus. P. E. V. 11-12 (phil. ex orac.).

[3] *Ps. Apul.* Ascl., ap. Aug. de C. D. VIII 23 in fine : species vero deorum, quas conformat humanitas, ex utraque natura conformatæ sunt, ex divina, quae est purior multoque divinior, et ex ea, quæ intra homines est, id est ex materia, qua fuerint fabricatæ. Sur cette collaboration des hommes et des dieux, cf. *Porph.* ap. Eus. P. E. V, 13, init.

[4] *Ps. Apul.* Ascl. ap. Aug. de C. D. VIII, 23 (Dombart) : Hermes Aegyptius quem Trismegistus vocant... alios deos esse dicit a summo deo factos, alios ab hominibus... Ille visibilia et contrectabilia simulacra velut corpora deorum esse asserit ; inesse autem his quosdam spiritus invitatos, qui valeant aliquid sive ad nocendum sive ad desideria nonnulla complenda eorum, a quibus eis divini honores et cultus obsequia deferuntur... Hos ergo spiritus invisibiles per artem quandam visibilibus rebus corporalis materiæ copulare, ut sint quasi animata corpora illis spiritibus dicata et subdita simulacra, *hoc esse dicit deos facere eamque magnam et mirabilem deos faciendi accepisse homines potestatem.* Cf. *ibid.* 24 : evocantes animas dæ-

fins le jour où ils l'ont capté. Faire entrer l'esprit dans l'image, pour le mettre ensuite en œuvre selon sa fantaisie, voilà la véritable *consécration* magique. Voila sans doute aussi le sens primitif de la consécration des images taillées. Il réapparaît dans la théurgie néo-platonicienne. Les rites officiels l'évoquent obscurément ; les rites de la magie trahissent encore une intention parfaitement claire. Il s'agit ici non pas d'une vénération ni d'un culte, mais de l'exploitation systématique des forces cachées. On peut remarquer dans tous les temps que les sectes, les groupements religieux qui vivent dans le secret et à l'écart des masses, pratiquent des rites plus « conscients » que la foule et les prêtres qui la dirigent. Ces gens ont le parti pris de retourner aux origines des mystères et des cérémonies. Dans la magie, la fabrication d'images répond à une évidente nécessite. On ne saurait sans elles agir sur les puissances. De là les innombrables prescriptions, précautions et recettes se rapportant à l'art de former des idoles.

Il faut rappeler encore les *liens d'envoûtement* proprement dits, la « defixio ». Ces usages-là appartiennent à l'histoire religieuse de toute l'antiquité. Les images d'Hécate nous ont ouvert déjà les lieux secrets où subsistent leurs traces. Certes, nous voici loin de l'art statuaire, et le charmant Hermès du rhéteur Apulée, malgré son rôle occulte, ne rappelle guère les poupées odieuses que l'on va découvrir. Mais il y a une parenté entre le xoanon porte-bonheur pour son propriétaire (souvent porte-malheur au prochain) et toutes ces figurines vulgaires dont l'influence était si redoutée, qu'il était funeste de les voir même en songe [1].

monum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent... (*Ps. Apul.* Ascl. XXXVII ; cf. XXXVIII : sic deorum fictor est homo. Cf. *Aug.* de C. D. XXI, 6).

[1] *Artémidore*, Oniroer. III, 31 ; cf. 63. Voir aussi V, 26 et V, 92-93, où un personnage rêve qu'il porte autour du cou une simple lamelle portant le nom de Sérapis.

A côté de simples tablettes de « defixio », où l'adversaire était remis à la vengeance des divinités inférieures en termes à la fois obscurs et très précis, on déposait souvent l'image de cet individu, et même celle du vengeur invoqué pour le châtier [1]. S'agissait-il de triompher dans un procès, d'obtenir l'amour d'une femme, ou le succès dans une course de chars au détriment d'un concurrent, on agissait d'après l'indication du magicien sur une image et par une image [2]. C'est dans ce domaine surtout que la formule et la figure apparaissent dans leur action combinée.

Assemblage bizarre de poupées représentant des dieux, des démons ou des hommes ; petits drames souterrains et muets où se lient les destinées d'acteurs vivants, où le pouvoir d'un dieu est lié au profit d'un autre dieu, pour l'avantage d'un mortel ; jouets sinistres de la haine, de la vengeance ou de l'amour... On dissimule un petit Eros de terre glaise dans une cachette pour s'emparer du cœur de Chrysis. Et l'on croit que cet « ange » s'envole ; et bientôt la jeune fille vient à son amant, subitement embrasée de passion [3]. La figure représente la femme que l'on désire [4], ou bien revêt les traits d'un messager ailé. Elle porte le nom de l'objet aimé et les symboles d'Aphrodite [5].

Quand il s'agit de poursuivre une vengeance, on réduit l'image de son ennemi à l'état où l'on voudrait le voir lui-même. C'est-à-dire que d'abord on la place parmi les morts, au cime-

[1] R. Wünsch, *Neue Fluchtafeln*, p. 81. Usage pratiqué encore au II[e] siècle p. C. n. Wünsch l'a reconnu d'après les inscr. (Philologus, t. LXI, p. 30-31).

[2] Cf. Audollent, *Defix. tabellæ*, p. LXXXIX. Dans les pays grecs, la *defixio* est pratiquée surtout dans le but d'obtenir le succès devant le tribunal.

[3] Voir cette πρᾶξις dans *Luc.*, Philops. 14 : Τέλος δ'οὖν ὁ Ὑπερβόρεος ἐκ πηλοῦ ἐρώτιόν τι ἀναπλάσας, ἄπιθι, ἔφη, καὶ ἄγε Χρυσίδα. Καὶ ὁ μὲν πηλὸς ἐξέπτατο, καὶ μετὰ μικρὸν δὲ ἐπέστη κόπτουσα τὴν θύραν ἐκείνη καὶ εἰσελθοῦσα περιβάλλει τὸν Γλαυκίαν ὡς ἂν ἐμμανέστατα ἐρῶσα καὶ συνῆν.

[4] Pap. Par. 295 ss. cit. Abt, *op. cit.*, p. 154.

[5] Ex. tiré des *codices astrologi*, *ibid.*, p. 313.

tière. On la confie aux âmes errantes de ceux qui périrent de male mort, afin qu'elle participe à leur situation lamentable, et qu'il n'y ait plus de paix pour l'homme détesté [1]. C'est ainsi qu'on a trouvé à Cnide des tablettes de « defixio » sur la statue même de la Déméter chtonienne, qui règne sur le monde funèbre [2]. Souvent la figurine est percée de clous, le visage, le cœur, les membres. Ainsi traitée, elle est livrée à l'influence des constellations sinistres, qui combinent leur action à celle des dieux souterrains [3]. Entre ces deux courants, on laisse opérer la mystérieuse sympathie de l'image avec l'individu [4]. Ces poupées sont faites de matières spéciales, malléables ou aisément corruptibles, qui évoquent l'idée de la mort. L'airain éloigne les démons ; pour les attirer, c'est la cire et le plomb que l'on emploie surtout [5]. Il arrive qu'on brûle les images de cire. C'est le « charme du feu », qui provoque l'anéantissement de l'adversaire [6]. On utilise cette matière de préférence dans les symboles d'Hécate, « la cire en trois couleurs, blanche, noire et pourpre ; la déesse armée du fouet, de la torche, et de l'épée où s'enroule un serpent »,

[1] *Lactance.* de div. instt. II, 2, 6. (Cf. *Orig.* C. C. VII, 5) : Cum vero vulgus... existimaret « mortuorum animas circa tumulos et corporum suorum reliquias oberrare », et qui violenta aut immatura morte perierant... in homines sævissimi esse crederentur, horum potissimum adibant sepulcra, quotiens eis erat eligendi copia, in quæ collocarent defixiones. Voir Audollent, *op. cit.*, p. CXII ; Wünsch, *Neue Fluchtafeln*, p. 62 ss.

[2] Audollent, *op. cit.*, p. CXVI.

[3] Ex. *codic. astrol.* I, p. 30, 1 et III cit. Abt, *op. cit.*, p. 130-132.

[4] Voir l'allusion dans *Porph.* ad Aneb., ap. Aug. de C. D. X, 11.

[5] *Psellos* (Migne, Patrol. vol. 122, p. 880 C.), cit. par Hock, *op. cit.*, p. 52 : ...καὶ μολύβδῳ καὶ κήρῳ... πάθη τραγικὰ κατεργάζονται. Cf. tablette attique, cit. Wunsch, Philologus, LXVI, p. 29 : τούτους ἐγὼ καταδίδωμι ἐν μολύβδωι καὶ ἐν κηρῶι. — Une poupée de cire : *Théocrite*, II, 28. Cera et limus : *Virg.* ecl. VIII, 80 (il ne s'agit pas ici d'images à proprement parler). *Ovide*, Her. VI, 89-92 : simulacra cerea ; *Apul.* de mag. XXX, p. 35, 10 (Helm) : ceram liquabilem. *Porph.* ap. Eus. P. E. V, 14 : κηρὸς τρίχρωμος..., etc., etc. Cf. Audollent, *op. cit.*, p. LXXX.

[6] *Horace* Sat. I, 8, où l'on voit deux magiciennes fabriquer des poupées de ce genre. Cf. Kuhnert, Rh. Mus., XLIX, p. 58.

et prête à exécuter les besognes occultes [1]. Dans la nuit du sépulcre, les claquements du fouet — signe de la présence des démons — vont retentir au loin. Hécate est reine entre les morts et parmi ceux qu'on leur dévoue. Suivant l'intention du sorcier, elle conserve ou détruit.

Mais, encore une fois, dans ces pratiques étranges, la statuette n'est pas absolument nécessaire. Peut-être le fut-elle aux origines de cet art ? Il est des *dessins* qui la remplacent, et dont l'effet doit être analogue ; ils font voir toutes les divinités infernales et plus spécialement les démons funèbres du culte égyptien [2]. Il y a surtout les *caractères* bizarres, la suite interminable des « noms barbares », les « ephesia grammata », dont la vertu égale en bien des cas celle des poupées humaines ou divines [3].

A travers le portrait — plus ou moins ressemblant, mais établi ou découvert d'après la bonne recette — on affecte l'original. Voilà, nous le répétons, la notion fondamentale de la magie. Le dieu peut être envoûté, ainsi que l'homme, par quiconque connaît les procédés. Dans le culte en général, le souvenir subsiste de cette idée primitive ; moins vivace, il est vrai, qu'au temps où l'on *enchaînait* l'image d'une divinité pour retenir sa protection, où l'on dressait une statue funéraire pour *attacher* l'âme du mort à un endroit précis, où tel individu *enfermait* sa propre statue dans un temple, afin que sa personne fût l'objet d'une protection spéciale [4].

La magie et l'adoration cultuelle des idoles se sont séparées à la surface, mais on peut reconnaître leur parenté.

[1] *Porph.* phil. ex orac. ap. Eus. P. E. V, 14. Cf. Frazer, *op. cit.*, I, p. 5 ss.

[2] Audollent, *op. cit.*, p. 200 ss. Cf. Dieterich, dans les Fleck Jahrbücher, Suppl. Band XVI, p. 815.

[3] Audollent, *op. cit.*, p. LXIX ss. ; *Luc.* Ménippe 9 ; *Plut.* de superst. 3 ; *Jamblique*, de myst. aegypt. VII, 4. Sur les ἐφέσια γράμματα, voir en particulier Weidrich, *op. cit.*, p. 64-65.

[4] Survivance lointaine de cette croyance dans *Dion Chrys.*, or. XXXI, 87.

De part et d'autre, il s'agit bien plus de sympathie que d'une identité quelconque entre l'être et son effigie. Il s'agit de découvrir l'objet — la forme et la matière — par où le pouvoir invisible peut être mis en action ou limité dans ses fantaisies. Les croyants les plus naïfs ont apparemment toujours su distinguer le fétiche et le dieu. Les primitifs même ne semblent pas confondre l'esprit et l'objet matériel où il se manifeste. S'ils paraissent les combiner pour en former un tout, ils sont capables aussi de les opposer l'un à l'autre. Légendes et mythes le prouvent suffisamment.

Dans l'évolution des croyances religieuses, l'action des dieux devient toujours moins arbitraire, et se soumet à la loi d'une céleste bienveillance. La crainte qu'ils provoquaient s'atténue. Il est des mesures de précaution que leurs adorateurs n'ont plus besoin de prendre à leur égard, et dont graduellement on oublie le sens. Alors on offre aux dieux et aux morts, en guise d'hommage, les formes plastiques qui devaient à l'origine activer ou immobiliser leurs énergies. Malgré tout, les divinités capricieuses et funestes, les démons de l'air, les fantômes errants n'ont pas entièrement cédé la place aux protecteurs olympiens et aux héros demi-dieux que l'on glorifie. Au-dessous du culte épuré et de la religion perfectionnée, il existe un domaine aussi vaste qu'imprécis, où la superstition se réfugie, où la magie est encore souveraine, où le charme, la formule, l'incantation n'ont point encore pris l'accent adouci de la prière. Les rites anciens persistent sous les usages nouveaux. L'évolution du culte se présente comme une prodigieuse accumulation de croyances et d'habitudes. Tout se transforme et chaque chose reste en sa place. L'efficacité du fétiche transparaît encore dans le mystère des symboles du culte. Si tant d'images ont gardé leur importance, si pour de nombreux dévots elles sont restées des objets redoutables, il faut en accuser le travail persistant, l'œuvre souterraine de la magie : les statues, comme des « doubles » matériels des esprits, y jouent entre eux le drame fantas-

tique, où — malgré la fatalité toute-puissante et le Zeus paternel — se nouent les destinées humaines et celles des démons.

9. — *Symbolisme.*

Et maintenant, pour achever cet examen, qu'il ne soit plus question des statues « vivantes », des signes qu'elles donnent ou que l'on cherche à discerner en elles, non plus que des rites suspects dont on les entoure. La patrie de la statuaire fut aussi celle du *symbole*. L'art est dès longtemps, en Grèce, autre chose que l'interprète d'une dévotion matérialiste. Tout en créant des dieux, il exprime des idées[1]. Il entoure la divinité d'un décor de splendeur humaine. Il orne les villes avec toutes les ressources de la beauté plastique et de la lumineuse raison. Ce ne sont pas des pontifes qui limitent son indépendance. Il n'est pas au service de la religion seulement et n'exécute pas des besognes de sacristie. Il est la floraison prodigieuse du luxe et de l'harmonie. Il est la fantaisie régnant sur le temple et la cité.

A Olympie, les figures d'ivoire, d'or et d'ébène qui ornaient le coffre de Cypsélos, décrit par Pausanias[2], dénotaient déjà de remarquables essais de symbolisme. Le sculpteur qui a laissé ces motifs tente de « représenter sous une forme sensible des êtres abstraits, tels que le Sommeil et la Mort : le premier est un enfant blanc, le second un enfant noir ; tous deux ont les pieds tordus et sont portés dans les bras de la Nuit ». Ils forment une association aussi familière à la statuaire qu'à la poésie. La Destinée (Κήρ), la Justice et l'Injustice, l'une belle, l'autre laide, sont aussi des figures symboliques. Dès une époque antique, les artistes ont représenté des *numina*, qui ne sont pas précisément des dieux, et il ne

[1] *Lydus*, de ost. 47 in fine : εἰ γὰρ χαρακτῆρες ἰδεῶν τινων καὶ κόσμια πόλεων τά ἀγάλματα ὑπωπτεύθη τοῖς παλαιοῖς.

[2] *Paus.* V, 17, 5 ; 19,10 (XXX[e] olympiade). Voir Collignon, *Mythol. fig. de la Grèce*, p. 22-23.

s'agit pas seulement de thèmes décoratifs, mais d'*agalmata* consacrés à la Crainte, à la Discorde, à la Force, à la Richesse, à la Paix[1]...

Légendes et mythes sont transposés dans le langage de la sculpture avec tous les éléments qui les constituent et tous les sentiments qui les inspirent. Et les gloires historiques sont associées à la gloire divine dans un décor magnifique et toujours plus immense. Le cortège défile interminable, des fêtes de Ptolémée Philométor[2]. Parmi les statues portées en pompe, on distingue des symboles sans nombre : des statues personnifiant les cités et toutes les allégories morales, à commencer par la Vertu, debout à côté du souverain. Il n'est pas possible de les énumérer, les images qu'on fait assister aux grands jeux de Daphné sous Antiochus[3] : il y a là tous les dieux nommés parmi les hommes, et tous les démons, et les « idoles » des héros, les unes dorées, les autres drapées de stoles brodées d'or. Suivent encore les images de la Nuit et du Jour, de l'Aurore et du Midi. Pêle-mêle, les idées comme les êtres passent devant nos yeux. Plus de limites entre eux. C'est le triomphe de la forme corporelle au service de la pensée. Toujours davantage, jusqu'aux temps de l'Empire, l'attention du spectateur est forcée par tous les emblèmes qu'on met en évidence, au temple, au cimetière et sur l'agora. L'art, toujours plus érudit et toujours plus subtil, se joue dans cette recherche d'allégories. « Les monuments où l'on reconnaît avec le plus de certitude les divinités de la vie morale appartiennent pour la plupart à la période gréco-romaine[4] . »

[1] Voir Fränkel, *De verbis potioribus quibus opera statuaria Græci notabant*, p. 20 : Δειμός, φόβος, ἔρις, κράτος, νίκη, πλοῦτος, εἰρήνη.... etc. Γέλως ὕπνος, θάνατος. *Plut.*, Cleom. 8-9 ; *Plut.* Lyc. 25 ; *Paus.* III, 18, 1. Sur la divinité de Φόβος, voir Wide, *Lak. Kulte*, p. 275-276.

[2] *Athénée*. V, 25 ss. (Kaibel), cit. de Callixène de Rhodes.

[3] *Ibid.* V, 21, et surtout 23, cit. de Polybe.

[4] Parques, Tyché, Némésis, Agathodaemon..., etc. Voir Collignon, *op. cit.*, p. 318.

Le symbolisme de l'art est devenu conscient. Plutôt qu'une représentation du divin, la sculpture déroule un décor varié où l'esprit met le sens qui lui agrée. Les bas-reliefs des sarcophages — principalement ceux de la seconde moitié du IIe siècle — nous offrent encore une preuve de cette évolution. Les mythes de Méléagre, de Niobé, de Cupidon et de Psyché ne sont pas prodigués à cette époque afin de donner à l'entendement l'idée de la réalité historique ou religieuse des personnages qui y figurent, mais simplement pour faire arriver à l'esprit, sous des formes conventionnelles, les *idées générales* de destruction, de mort, de vie future. Les images mythologiques sont devenues un mode presque universel d'exprimer des idées [1]. Elles donnent un vague enseignement sur la vie éphémère et sur l'au-delà. C'est Eros attristé, sa torche renversée, et c'est Hermès faisant escorte aux âmes.

Nous avons affirmé précédemment que les idoles primitives avaient gardé dans une large mesure la valeur de fétiches sacro-saints. Mais on cherche à *s'expliquer* aussi leur aspect étrange et ridicule. On les craint et on les adore, mais on les interprète ; on attribue à leurs auteurs des intentions philosophiques ou édifiantes que sans doute ils ne possédaient point. On cherche auprès d'elles la présence du divin, mais aussi — comme dans des livres de piété — un enseignement relatif au divin. Les défenseurs des images insisteront sur cet élément. C'est là qu'ils fonderont avant tout leur système. Néanmoins il est possible que des esprits incultes, en certains cas, soient sensibles à l'évidence d'une allégorie, qu'ils voient, par exemple, dans les trois yeux du Zeus d'Argos, un symbole de celui qui règne à la fois au ciel, sur la mer et sous la terre [2]. Si l'Apollon d'Amyclée est affublé de quatre bras et de quatre oreilles, c'est que ses capacités sont diverses

[1] Kügler, cit. par Allard, *L'art païen sous les empereurs chrétiens*, p. 244. Cf. Collignon, *op. cit.*, p. 126 : sur le symbolisme funèbre qui se fait jour particulièrement sous le règne des Antonins.

[2] *Paus.* II, 24, 4.

et ses connaissances fort étendues[1]. Et la torche qu'élève du bras droit l'informe Ilithye d'Aegion, c'est la lumière de la vie, où sans cesse elle amène les enfants des hommes[2].

L'image taillée évoque à la fois l'être et l'idée. Elle parle à la foi craintive comme à l'intelligence. La statue d'un dieu est sacrée pour la croyance naïve qui l'anime, comme pour la raison qui l'interprète. Il y a déjà du symbolisme dans la plus vieille idolâtrie, et il y a encore de l'idolatrie dans la vénération paisible des symboles. Cette complexité échappe à l'analyse. Ces deux éléments ne se laissent point séparer. L'un tuera l'autre sans doute, mais cette évolution s'achèvera dans la lenteur des siècles.

[1] Voir Wide, *op. cit.*, p. 68

[2] *Paus.* VII, 23, 5.

DEUXIÈME PARTIE

LES ADVERSAIRES DE L'IDOLATRIE

LES ADVERSAIRES DE L'IDOLATRIE

SOMMAIRE :

I. *Polémique grecque.* — 1. Histoire de la polémique. Ses principaux thèmes. — 2. Plutarque. — 3. Lucien. — 4. Les Cyniques.
II. *Polémique chrétienne.* — 1. La polémique israélite. — 2. L'Eglise primitive et les images. — 3. Les principaux thèmes polémiques chez les Pères du IIe siècle. — 4. Le prolongement de la lutte aux temps d'Eusèbe et St-Augustin.

I. — Polémique grecque.

Ce ne sont pas les chrétiens qui ont inauguré, dans le monde gréco-romain, la lutte contre les images. Bien avant que la religion nouvelle se répandît, la polémique avait commencé ; elle possédait ses arguments. Ce n'est pas une importation du pays des Juifs. Elle a pris naissance dans les cités qui possédaient des temples et des statues.

Tout ce qui touche au culte — les idées, les pratiques et les objets — jouit dans la vie des peuples d'une longue immunité. La vie se transforme, la pensée s'enhardit, la philosophie proclame des systèmes, toute cette évolution s'accomplit et s'affirme, sans que les représentations religieuses en paraissent de longtemps ébranlées. Une voix se fait enten-

dre, une voix isolée ; puis c'est un groupe qui manifeste : ce sont des propos téméraires. Il semble qu'il va se passer quelque chose, qu'un bouleversement soit proche. Il n'en est rien. C'est le silence qui succède au scandale. Les hommes « ont des yeux pour ne point voir, et des oreilles pour ne pas entendre ». Le plus souvent du reste, les philosophes poursuivent leur dialogue à l'écart de la foule. Cratès demandait un jour à Stilpon si les prières étaient agréables aux dieux : « Impudent, répondit-il, ne fais pas de pareilles questions en public, attends que nous soyons seuls[1]. » Je crois voir, dans cette anecdote de Diogène Laërte, comme un raccourci de la lutte dont nous allons parler. Son bruit n'arrive qu'amorti aux oreilles du vulgaire.

A l'époque impériale, cependant, le combat tend à s'engager à la vue de chacun ; le ton en est plus violent, la satire plus aiguë. Tandis qu'aux vénérations traditionnelles s'ajoutent des usages nouveaux, que sur la religion nationale se greffent des superstitions étrangères, les adversaires de l'idolâtrie — sans qu'il soit besoin d'héroïsme pour braver l'opinion — font entendre du moins une voix plus distincte. La conscience religieuse devient plus intérieure. La foi s'épure inconsciemment de maintes croyances vieillies. La prédication philosophique n'est plus chose d'école. Elle retentit sur les places. Il faut bien qu'on y prête attention.

1. *Histoire de la polémique. Ses principaux thèmes.*

Tout d'abord, il n'est pas inutile d'examiner dans son développement cette polémique contre les idoles. En remontant aux temps anciens, nous discernerons peut-être ses principaux *thèmes* et ses affirmations.

C'est en *Héraclite* que des Pères de l'Eglise ont salué un

[1] *Diog. Laert.*, II, 11, 117 ; cf. encore ibid., une anecdote semblable : τὸ δ'αὐτὸ καὶ Βίωνα ἐρωτηθέντα εἰ θεοί εἰσιν εἰπεῖν· οὐκ ἀπ' ἐμοῦ σκεδάσεις ὄχλον, ταλαπείριε πρέσβυ ; « N'éloigneras-tu pas le peuple de moi, misérable vieillard ? »

des premiers hérauts de la tendance iconoclaste. Certes sa voix vient de loin et tombe de haut. Il vivait à l'ombre du sanctuaire et pouvait prétendre à la dignité sacerdolale, celui qui rejetait avec mépris l'adoration des statues[1]. Sa sagesse n'est destinée, il est vrai, qu'à de rares élus. Les autres, ceux du gros tas, ressemblent « aux chiens qui aboient après ceux qu'ils ne connaissent pas ». Il n'a que dédain pour les oracles et voit dans les sacrifices une souillure ; et surtout : « Ecoutez plutôt Héraclite », dit Clément d'Alexandrie, « quand il insulte à l'insensibilité des images du temple : *leur adresser des prières, c'est comme si l'on causait avec des murailles ; c'est ne connaître ni la nature des dieux ni celle des héros*[2]. »

C'est la *matière* dénuée de vie qu'Héraclite dénonce dans ces objets qu'on adore. C'est la *forme humaine* où ils apparaissent qui excite la moquerie de *Xénophane*. La conception vulgaire de la divinité le choque au plus haut point : « Si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains et pouvaient peindre des tableaux ou sculpter des statues, ils représenteraient les dieux sous forme de bœufs, de chevaux et de lions, *semblablement aux hommes qui les représentent sous leur propre modèle*[3]. » Il a vu à l'œuvre la sottise des

[1] Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce* (trad. Reymond), t. I, p. 67.

[2] *Héraclite*, ap. Clem. Alex. Protr. IV, 49, 4 (cf. Heracl. fragm. 126 Bywater ; 5 Diels) : καὶ τοῖς ἀγάλμασιν τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις < τοῖς > δόμοις λεσχηνεύοιτο. Orig. C. C. VII, 62, ajoute encore : οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας, οἵτινες εἰσιν.

[3] *Xénophane*, ap. Clem. Alex. Strom. V, 14, 109 (cf. fr. 15 Diels), cit. par Eus. P. E., p. 678 c.-679 a. : ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι < ὁμοίως > τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε, δέμας τε..... ἀλλ' εἴ τις τοι χεῖρας < γ' > εἶχον βόες ἠὲ λέοντες ὡς γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καί < κε > θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον. Cf. à cela l'affirmation *religieuse* de Xénophane : ibid. : ὁ Κολοφώνιος διδάσκων ὅτι εἷς καὶ ἀσώματος ὁ θεὸς ἐπιφέρει

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος, οὐδὲ νοημα.

« Il y a un Dieu souverain parmi les dieux comme parmi les hommes, mais il n'est pas semblable aux mortels en *forme*, ni semblable en pensées ».

humains. Il a appris que les nègres peignent leurs dieux noirs, avec des nez retroussés, tandis que les Thraces donnent aux leurs des yeux bleus et des cheveux roux. Et pourquoi les Grecs seraient-ils seuls à n'avoir point tort ?

Après Héraclite et Xénophane, le plan d'attaque est arrêté. Le fétichisme ancien et l'anthropomorphisme sont relégués ensemble par les philosophes au rang de superstitions. Les penseurs qui vont venir n'auront qu'à développer ces motifs.

Selon une tradition postérieure[1], il faudrait remonter plus haut encore que les deux auteurs mentionnés ci-dessus. *Pythagore* aurait émis des opinions sur ce sujet. Plus que cela, on lui attribue une influence très raisonnable dans l'organisation du culte romain sous Numa Pompilius. C'est à son instigation que ce roi défendit à son peuple de croire que les dieux eussent une forme humaine ou animale. « Les lois de Numa au sujet des statues des dieux, dit Plutarque, sont étroitement apparentées à la doctrine de Pythagore[2]. » Les Romains, paraît-il, se soumirent. En ces temps-là ils n'eurent image de dieu ni peinte ni moulée. Ils édifièrent des temples, mais c'étaient des sanctuaires vides et faits pour la prière. Le véritable temple, c'est une âme sainte. Car on ne peut s'approcher de la divinité que par la pensée[3].

Il y a dans cette tradition comme un obscur souvenir d'un âge d'or de la piété, où l'art n'avait pas encore créé de représentations plastiques des dieux. Il y a surtout cette tendance

[1] Voir *Plut.* vit. Num., 8.

[2] Ibid. : ἔστι δὲ καὶ τὰ περὶ τῶν ἀφιδρυμάτων νομοθήματα παντάπασιν ἀδελφὰ τῶν Πυθαγόρου δογμάτων..... οὗτος (Numa) τε διεκώλυσεν ἀνθρωποειδῆ καὶ ζῳόμορφον εἰκόνα θεοῦ Ῥωμαίους νομίζειν.

[3] Ibid. : ἄγαλμα δὲ οὐδὲν ἔμμορφον ποιούμενοι διετέλουν, ὡς οὔτε ὅσιον ἀφομοιοῦν τὰ βελτίονα τοῖς χείροσιν οὔτε ἐφάπτεσθαι θεοῦ δυνατὸν ἄλλως ἢ νοήσει. (Cf. *Max. Tyr.* II, 2 (Hobein) ; *Celse*, ap. Orig. C. C. I, 8 ; et *Hiéroclès* (comment. du *carmen aureum*), cit. par H. Schmidt, Quomodo veteres philosophi..... etc., p. 39.

à prêter aux *philosophes* une influence d'ordre très élevé dans la législation cultuelle[1].

Je ne sais si la doctrine de Pythagore prohibait aussi formellement les images ; elle leur était tout au moins hostile dans son esprit. Par Hiéroclès (V[e] siècle après J.-C.), qui a commenté le *carmen aureum*, nous sommes quelque peu renseignés sur les Pythagoriciens et leur façon de pratiquer la religion. Or les statues ne sont à leur point de vue qu'*une proie pour les voleurs et les sacrilèges*[2]. Le maître se défiait, dit-on, même de ces images réduites que les dévots portaient sur eux. Il craignait qu'on ne leur prêtât une valeur magique. Et, pour donner un bon exemple au peuple, les membres de la secte devaient se garder même d'une effigie de dieu gravée sur leur anneau[3].

Il semble que ces philosophes des temps primitifs aient eu un point de vue plus absolu que beaucoup d'autres de leurs successeurs. S'il est une chose difficile en effet, et délicate, c'est de juger chez ces penseurs de la part qu'ils font aux croyances du vulgaire. Souvent ils s'abstiennent d'en parler, ou bien y font des allusions dont on ne saurait estimer la portée. Plusieurs se gardent d'attaquer ce qui touche aux lois de la cité — donc aux choses du temple — et c'est par

[1] Voir Overbeck, *Der Kultusobjekt bei den Griechen*, p. 125 ; Hock, *op. cit.*, p. 33 et note 1. Cf. *Hérodote*, II, 53 ; *Varron*, ap. Aug. de C. D. IV, 31 ; *Athénagore*, Legat. XVII ; *Luc.* de dea Syria, 3 init. Voir le texte de *Platon*, Cratyl. 397 c., aveu qui a été repris plus tard par des polémistes chrétiens : *Eus.* P. E., I, 9, 30 b. et surtout I, 9, 29 d. : 'Αλλ' ὅτι μὲν οἱ πρῶτοι καὶ παλαίτατοι τῶν ἀνθρώπων οὔτε ναῶν οἰκοδομίαις προσεῖχον οὔτε ξοάνων ἀφιδρύμασιν, οὔπω τότε γραφικῆς οὐδὲ πλαστικῆς [ἢ γλυπτικῆς] ἢ ἀνδριαντοποιητικῆς τέχνης ἐφευρημένης, οὐδὲ μὴν οἰκοδομικῆς οὐδὲ ἀρχιτεκτονικῆς πω συνεστώσης, παντί τῳ οἶμαι συλλογιζομένῳ δῆλον εἶναι. — Les défenseurs des images attribueront plus tard aux philosophes aussi la gloire d'avoir inventé les statues pour faire subsister le divin dans la mémoire des hommes.

[2] Cit. par H. Schmidt, *op. cit.*, p. 39 : ...καὶ ἀναθήματα ἱεροσύλοις χορηγία.

[3] *Pythag.* Symb. 68, Müllach ; F. P. G., I, p. 508. Cf. *Diog. Laert.* VIII, 33, cit. ap. Clem. Alex. Strom., V, 5, 28. *Porphyre*, vit. Pythag., 42 ; *Suidas*, s. v. Pythagoras. D'après *Julien*, il s'agit d'anneaux qui portent le nom d'un dieu : or. VII, p. 236 D.

là précisément que la raison et la religion pouvaient entrer en conflit.

Est-il permis d'affirmer, par exemple, que *Platon* ait réprouvé l'idolâtrie? Peut-on dire que sa notion des dieux ait exercé quelque influence sur ses opinions en matière de culte, qu'il y ait puisé l'inspiration d'une réforme? Pour ne citer qu'un grand ouvrage de la dernière période de sa vie, Platon ne produit pas dans ses Lois l'impression d'un polémiste ardent[1]. Il autorise les citoyens à suivre la coutume en consacrant des images aux dieux. Il ne s'agit en l'espèce que de manifestations de la piété humaine. L'essentiel, en ce domaine, c'est de ne pas exagérer : « Il convient, dit-il, que l'honnête homme[2] ne fasse aux dieux que des offrandes modérées. La terre et le foyer de chaque demeure sont déjà consacrés à tous les dieux. Ainsi que personne ne les leur consacre une seconde fois. Dans les autres Etats, l'or et l'argent qui brillent dans les maisons particulières et dans les temples excitent la convoitise[3]. L'ivoire, tiré d'un corps séparé de son âme, n'est point une offrande pure. Le fer et l'airain sont destinés aux ouvrages de la guerre. Que chacun fasse donc en bois ou en pierre — pourvu que ce soit d'une seule pièce — telle offrande qui lui plaira pour les sanctuaires publics. » Cette simplicité surtout lui paraît désirable.

[1] Dans cet ouvrage consacré à l'éducation des citoyens, Platon lutte (livre X surtout) contre les incrédules, dans lesquels il comprend ceux qui croient pouvoir se concilier la faveur des dieux ou leur indulgence par des pratiques dévotes. Il emploie toute son éloquence, en y ajoutant la menace des peines les plus graves, à protéger et à répandre le sentiment religieux tel qu'il le comprend et l'approuve. Ce sentiment est loin de se confondre entièrement avec la religion populaire, mais les différences, pour autant qu'elles n'ont pas une portée morale, sont plutôt voilées qu'intentionnellement relevées. — Quant à l'art, on sait que Platon, dès le début de cet ouvrage, l'a mis au service de la morale, le critère du beau se confondant avec celui du bien. Le jugement esthétique est donc ramené à un jugement éthique. Voir Gomperz, *op. cit.*, t. II, p. 660 ss.

[2] μέτριος ἀνήρ.

[3] Rapprocher cette idée de celle de Pythagore, voir supra, p. 93, note 2.

Parmi les offrandes les plus saintes, il mentionne « ces images, telles qu'un peintre peut en faire en un seul jour [1] ».

Platon du reste ne s'est pas prononcé jusqu'ici sur la *valeur* qu'il convient d'accorder à de pareils objets. Voyons plus loin. En dépit de leur consécration dans les temples, la matière de ces ouvrages reste matière inerte. Cela va de soi. C'est par plaisanterie seulement que Platon nous montre Dédale animant ses statues [2]. Le terme de « corps sans âme » ἄψυχον est nettement prononcé, et coupe court à toute superstition. Il est opposé à celui de dieux « vivants ». Mais cette insensibilité ne suffit pas à condamner le culte que, devant elles, on adresse aux dieux invisibles. Pourquoi donc cet usage ne subsisterait-il pas ?

« Partout et de toute antiquité, dit-il encore dans les Lois [3], il y a eu deux sortes de lois touchant les dieux. Car il est des divinités que nous voyons à découvert et que nous honorons en elles-mêmes [4]. Il en est d'autres dont nous ne voyons que les images et les statues fabriquées par nos mains ; et en honorant ces statues, quoique inanimées, nous croyons que nos hommages sont agréables aux dieux vivants, et nous en attirent des faveurs [5]. »

Au moment où Platon paraît légitimer cette adoration, sa pensée se relève. Il y a près de nous des objets plus sacrés que les images des dieux, et qui méritent plus réellement un culte : « Personne, dit-il, n'a près de lui une statue aussi précieuse que le père ou la mère, ou l'aïeul qu'il possède

[1] *Platon*, Leg. XII, 7 (p. 955-956)... θειότατα δὲ δῶρα.. ἀγάλματα, ὅσαπερ ἐν μιᾷ ζωγράφος ἡμέρᾳ εἷς ἀποτελῇ.

[2] *Platon*, Ménon, 97 D. : (τὰ Δαιδάλου ἀγάλματα) ἐὰν μὲν μὴ δεδεμένα ᾖ, ἀποδιδράσκει καὶ δραπετεύει, ἐὰν δὲ δεδεμένα, παραμένει. Cf. Euthyphr. 11 C. et 15 BC.

[3] *Plat.*, Leg., XI, 11.

[4] Cela se rapporte proprement aux divinités sidérales. Cf. Cratyl., 397 C.

[5] τοὺς μὲν γὰρ τῶν θεῶν ὁρῶντες σαφῶς τιμῶμεν, τῶν δ' εἰκόνας ἀγάλματα ἱδρυσάμενοι, οὓς ἡμῖν ἀγάλλουσι καίπερ ἀψύχους ὄντας, ἐκείνους ἡγούμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν διὰ ταῦτ' εὔνοιαν καὶ χάριν ἔχειν... (Leg., XI, 11).

en sa maison. Car ces statues vivantes (père, mère... etc. joignent leurs prières aux nôtres, et ont ainsi un merveilleux avantage sur les statues inanimées [1]. On ne saurait mieux spiritualiser la vénération primitive. Il y a, dans la recommandation qui précède, plus qu'une interprétation de philosophe et de croyant éclairé. Il y a une intelligente pédagogie, qui veille à remplacer la croyance erronée par une attitude plus profondément religieuse.

Les anciens chrétiens ont jugé ces attaques insuffisantes, et ne se réclament point des dialogues de Platon dans leur lutte contre l'idolâtrie. Parce qu'il est arrivé à ce philosophe d'appeler « dieu » l'idole que des mains ont faite, Eusèbe déclare que « le seul des Grecs qui ait atteint les Propylées de la vérité » a déshonoré néanmoins le nom sacré de Dieu. Ne dit-il pas que Socrate descendit au Pirée « pour adorer la déesse » ? C'est donc une image qu'il voulait invoquer ! Certes, les vrais croyants peuvent le traiter de superstitieux, comme « s'étant précipité de l'élévation des voûtes célestes dans le plus profond abîme de l'idolâtrie, en horreur à Dieu, avec la dernière populace d'Athènes [2] ».

Avant de suivre en diverses écoles le rôle des philosophes dans cette polémique, il faut accorder une allusion à d'autres écrivains. Des poètes et des historiens ont combattu de façon plus ou moins directe ces représentations mensongères [3]. « La tragédie elle-même a contribué à arracher les hommes au cultes des idoles [4]. » Sophocle « proclamait la vérité sur la scène, en face des spectateurs, et au risque de leur

[1] Ibid. (suite)... μηδεὶς διανοηθήτω ποτὲ ἄγαλμα αὐτῷ τοιοῦτον ἐφέστιον ἵδρυμα ἐν οἰκίᾳ ἔχων, μᾶλλον κύριον ἔσεσθαι, ἐὰν δὴ κατὰ τρόπον γε ὀρθῶς αὐτὸ θεραπεύῃ ὁ κεκτημένος.

[2] *Eus.* P. E., p. 691 D. - 692 B. (Gifford) : ὕλῃ φθαρτῇ καὶ ξοάνοις βαναύσων χερσὶν εἰς ἀνδρείκελον σχῆμα κατεσκευασμένοις τὴν τῶν θεῶν προσηγορίαν καταισχύνοντα... διὸ καὶ εἰκότως τῆς ἀφιλοσόφου πλήθους τὴν αἰτίαν τῆς δεισιδαίμονος πλάνης ἐπιγράψαιτο ἄν. Cf. *Orig.*, C. C., VI, 4 ; V, 43.

[3] Cf. entre autres *Simonide*, ap. Diog. Laërt., I, 6, 90 ; *Hérodote*, V, 86.

[4] *Clem. Alex.* Strom., V, 14, 113 : καὶ μὴν ἡ τραγῳδία ἀπὸ τῶν εἰδώλων ἀποσπῶσα εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπειν διδάσκει.

déplaire ». — « Il n'y a qu'un seul Dieu, disait-il, qui a fait le ciel et la terre… et la force des vents ; mais beaucoup de mortels, égarés dans leur cœur, ont érigé en consolation à nos maux, des figures de pierre, de bronze ou d'or comme statues des dieux. Nous leur offrons des sacrifices ; nous leur offrons des panégyries vides de sens, et c'est ainsi que nous croyons être pieux [1]. » — D'Euripide, on était en droit d'attendre encore plus de hardiesse. Le Dieu qu'il reconnaît n'a aucun rapport avec les dieux du peuple [2]. « Quelle maison construite par des ouvriers, dit-il, pourrait contenir le corps d'un dieu dans l'enceinte de ses murs [3] ? » Voilà des paroles nettes, prononcées en public, et qui vont droit au but.

Peut-on voir dans le trop fameux sacrilège des *Hermocopides* une conséquence de cette prédication [4] ? Il ne semble pas qu'on fût très pieux à Athènes en ce temps, et des faits de ce genre avaient eu lieu déjà [5]. Or un jour en 415, la plupart des Hermès se trouvent renversés ou mutilés. Est-ce une manifestation positive contre la superstition des dévots athéniens, qui ont très à cœur le culte des Hermès ? Est-ce une injure à la démocratie, dont ces figures sont le symbole [6] ?

[1] *Sophocle*, ap. Clem. Alex. Strom. V, p. 717 (Eus. P. E., XIII, p. 680 D et Théodoret, Therap. 7, p. 109, 36) et Protr., p. 63, cf. fr. 1025 Nauck :… θνητοὶ δὲ πολλοὶ καρδίᾳ πλανώμενοι | ἱδρυσάμεσθα πημάτων παραψυχὴν | θεῶν ἀγάλματ' ἐκ λίθων ἢ χαλκέων | ἢ χρυσοτεύκτων ἢ ἐλεφαντίνων τύπους… L'authenticité de ce passage de Sophocle est contestée.

[2] *Euripide*, ap. Eus., P. E., p. 681 a. (fr. 935 ap. Müller). Cf. Lucien, Jup. trag., 41.

[3] *Euripide*, fr. inc. 968 :

ποῖος δ'ἂν οἶκος τεκτόνων πλασθεὶς ὕπο
δέμας τὸ θεῖον περιβάλοι τοίχων πτυχαῖς ;

[4] Lire à ce sujet : Droysen, *Des Aristophanes Vogel und die Hermokopiden*. (Rh. Mus., 1835) ; de Tascher, *Le Procès des Hermocopides*. (Rev. Et. gr., 1886) ; H. Weil, *Les Hermocopides et le peuple d'Athènes*, (Et. sur l'ant. grecque, p. 282 ss.) ; Decharme, *Crit. des trad. relig.*, p. 152 ss.

[5] *Thuc.*, VI, 28. Cf. *Plut.*, vit. Alcib., 18.

[6] C'est Miot qui a formulé cette bizarre hypothèse (trad. de Diod. Sic. t. IV, p. 3 en note), en se basant sur Diod. Sic. XIII, 2. Roscher suppose que les aristocrates haïssaient l'Hermès plébéien.

N'est-ce qu'une mauvaise farce, commise dans la brutale inconscience d'une fin d'orgie ? La question n'est pas facile à résoudre et commande une extrême prudence. Il est certain que le procès qui s'ensuivit a surtout une couleur politique. Les consciences ne sont que médiocrement émues d'un forfait qui, à d'autres époques, eût jeté la terreur dans toutes les âmes. Sans rester indifférent à l'outrage fait à la divinité, on y vit surtout l'indice d'une conjuration du parti oligarchique[1]. Mais quel rapport peut-il y avoir entre cette profanation des Hermès de carrefour et un complot pour renverser la démocratie ? M. H. Weil indique ici une solution très suggestive. Les conspirateurs se seraient liés entre eux en commettant ensemble un délit effroyable, tels plus tard Catilina et ses affiliés. Sans doute, ils ont eu nettement conscience d'accomplir un acte criminel et de braver les dieux. En mutilant ces images, peut-être n'admettaient-ils pas tous que la divinité pût rester impassible à la dégradation des statues informes qui rappellent son existence. Mais revenons aux philosophes.

Pour trouver un point de vue radical, une hardiesse inlassable, c'est aux *Cyniques* que l'on doit regarder. C'est avec un zèle comparable à celui des Juifs et des chrétiens qu'ils ont attaqué l'erreur des vénérations superstitieuses.

Lorsqu'il s'agissait de prouver d'une façon indubitable la fausseté des oracles, et d'invoquer des textes à l'appui, n'est-ce pas à Oenomaüs, un de leurs tardifs représentants, qu'Eusèbe a recouru ? Pour eux, il s'agit avant tout de bafouer ce qui est convention. Or la convention seule veut qu'il y ait plusieurs dieux ; selon la nature, il n'y en a qu'un. La convention a créé des statues : la divinité ne ressemble à aucun être ; aucune image n'en peut donner idée. On pouvait

[1] de Tascher, *loc. cit.*, cf. *Thuc.* VI, 27, 3 ; 28, 2 : ἐπὶ δήμου καταλύσει, cf. *Diod. Sic.* XIII, 5 : ἐπὶ τῇ καταλύσει τῆς δημοκρατίας. *Corn. Nepos.* Alcib. 3 : idque non ad religionem sed ad coniurationem pertinere existimabatur.

lire ces propositions dans les écrits d'*Antisthène*[1]. Le détachement qu'observaient les cyniques pour les pratiques du culte, leur mépris pour les choses de l'art, tout cela les a empêchés de s'arrêter à des demi-mesures et de tergiverser avec les mots.

Il est fort probable que leur polémique contre les statues remonte aux premiers temps de la secte[2]. Elle est parvenue à toute sa violence avec Diogène, et c'est peut-être parce que chez lui elle part d'une idée plus haute et plus intérieure de la religion[3]. Il n'épargnait pas les réprimandes grossières à ceux qu'il voyait prosternés devant les idoles, afin de corriger leur superstition[4]. Ou bien, pour mystifier les assistants, il restait longtemps devant une statue dans l'attitude de la prière. Jusqu'à ce qu'on s'approchât de lui : « Mais que fais-tu donc ? » — « Je veux, répondait finement le cynique, m'habituer aux refus ![5] ». N'est-ce pas à Diogène aussi — bien que ce soit plus probablement le fait de Diagoras l'athée — qu'on prête un acte d'impiété inouie ? Un jour, n'ayant pas de fagot pour préparer sa cuisine, il trouve sous sa main un Héraclès

[1] Gomperz, *op. cit.*, t. II, p 170. *Antisthène*, ap. *Cic.* de nat. deor. I, 13, 32, *Philodème*, περὶ εὐσεβ. p. 72 G. *Min. Fel.* Octav. 19, 7. *Lact* div. inst. I, 5. 18. — Cf. Büchler, *Fleck. Jahrb.*, 1865, p. 529. — Bernays, *Lucian und die Cyniker*, p. 31-32. — Et la citation ap. Clem. Alex. Protr. VI, 71, 3 : (cf. Strom. V, 108) : θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι. διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται (cf. *Xén.* Memor. IV, 3, 13 ss.). Cit. reprise par Eus. P. E. XIII, p. 678 *b*.

[2] Cf. Wendland, *Hell.-röm. Kultur.* .. p. 47.

[3] Cf. l'anecd. rapportée par *Diog. Laërt.* VI, 2, 64. Voir l'opinion de l'emp. *Julien* sur Diogène et son « impiété » (or. VI, 199 B. Hertlein) : ἔστω δὲ μὴ... ὁ κύων ἀναιδὴς μηδὲ ἀναίσχυντος μηδὲ ὑπερόπτης πάντων ὁμοῦ θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων, ἀλλὰ εὐλαβὴς μὲν τὰ πρὸς τὸ θεῖον ὥσπερ Διογένης· εἰ δέ, ὅτι μὴ προσῄει μηδὲ ἐθεράπευε τοὺς νεὼς μηδὲ τὰ ἀγάλματα μηδὲ τοὺς βωμοὺς οἴεταί τις ἀθεότητος εἶναι σημεῖον, οὐκ ὀρθῶς νομίζει. ἦν γὰρ οὐδὲν αὐτῷ τῶν τοιούτων... εἰ δὲ ἐνόει περὶ θεῶν ὀρθῶς ἤρκει τοῦτο μόνον, κ. τ. λ. Julien s'est fait du reste une conception trop haute peut-être de la religiosité de Diogène (cf. Vallette, de Oenomao, p. 138). Il le juge d'après son propre idéal.

[4] Voir *Diog. Laert* VI, 2, 37.

[5] *Ibid* VI, 2, 49 : ᾔτει ποτὲ ἀνδριάντα· ἐρωτηθεὶς δὲ διὰ τί τοῦτο ποιεῖ, « μελετῶ, εἶπεν, ἀποτυγχάνειν ». Remarquer ici le mot ἀνδριάντα. Diogène aura choisi peut-être la statue d'un citoyen quelconque, plutôt que l'ἄγαλμα d'un dieu, afin de bien montrer que toutes ces représentations se valent.

de bois, le réduit en morceaux et y met le feu en disant : « Allons, accomplis ton treizième travail, en m'aidant à cuire mon plat de lentilles ! »[1].

On a rapproché de Diogène *Stilpon* le Mégarien[2], et il y a entre eux quelque ressemblance de tempérament, avec des préoccupations de même nature. Il s'était permis une plaisanterie dangereuse sur la statue d'Athéna : « Athéna, fille de Zeus, demanda-t-il un jour à un citoyen, est-elle une divinité ? — Sans doute. — Mais celle-ci, ajoute Stilpon, en désignant l'image divine, n'est pas l'Athéna de Zeus, mais celle de Phidias. — Assurément. — Elle n'est donc pas une divinité[3]. » Cité devant l'Aréopage, Stilpon ne nia pas avoir tenu le propos ; il se défendit en jouant sur les mots, prétendant que le terme dont il s'était servi ne s'applique qu'aux dieux mâles, non aux déesses. Athéna étant une déesse, il n'a pas contesté sa divinité. Mais le tribunal n'entra pas dans ces considérations, et Stilpon dut quitter Athènes au plus vite[4].

Nous verrons plus loin que l'écho des railleries de ces *anciens cyniques* se prolonge chez les principaux polémistes de l'époque impériale. Ménippe de Gadara servira d'inspirateur à Lucien de Samosate. Ces hommes, du moins, ont combattu par la plume et par la parole — mais plus encore par la parole — et leurs actes n'offraient guère de contradiction avec leur discours[5].

On n'en saurait dire autant des *Stoïciens*, du moins si l'on

[1] Cit. par Decharme, *Crit. des trad. relig.*, p. 133. Cf. *schol. Aristoph.* Nuées, 830 ; *Athénag.* Legat. IV ; *Clem. Alex.* Protrept. II, 24.

[2] Gomperz, *op. cit.*, II, p. 202-203.

[3] οὐκ ἄρα, εἶπε, θεός ἐστιν.

[4] *Diog. Laërt.*, II, 11, 116. Voir Decharme, *op. cit.*, p. 173. Inutile de dire que Stilpon joue sur les mots θεός et θεά.

[5] Cf. P. Vallette, de Oenomao, p. 154 : non enim philosophis et hominibus in rerum reconditarum studio versatis, sed ut vulgo persuaderent, Cynici scribebant et loquebantur. Et page 155 : ut autem loquebantur, ita scribebant.

fait allusion à la tendance générale de leur école. Leur conception de Dieu ne différait guère de celle d'Antisthène[1]. Ne sait-on pas, en effet, que le chef des Cyniques fut, à plusieurs égards, un précurseur du Portique, et que, par l'intermédiaire de Cratès le Thébain, Zénon se rattache à lui[2].

Aussi bien sa République, n'étant autre chose que le Cosmos, se passe-t-elle fort bien de temples et de statues, objets indignes des dieux, puisqu'ils sont l'ouvrage des hommes. Sa déclaration à ce propos a été relevée à maintes reprises : On ne doit point élever de temples aux dieux ni leur offrir des images ; un sanctuaire ne peut avoir grande valeur, et il ne faut rien regarder comme *consacré ; car l'œuvre de maçons et de manœuvres ne peut être sainte ni digne de beaucoup de considération*[3]. Voici paraître un thème qui reviendra souvent dans cette dispute : c'est celui qui méprise en l'idole le travail vulgaire des artisans. Il appartient aussi bien à la polémique grecque qu'à celle des Juifs et des chrétiens. Quel rapport peut-il y avoir entre une grossière technique de la matière et la présence de la divinité[4] ?

Cette réaction positive contre la piété superstitieuse a

[1] Cf. entre beaucoup de passages : *Diog. Laërt.*, VII, 147-148 ; *Lact.* de ira D. IX, 18, fr. dans von Arnim (Stoic. vet. fr.), t. II, 1021, 1022 et 1057.

[2] Decharme, *op. cit.*, p. 218.

[3] *Zénon*, voir von Arnim, *vol. cit.*, p. 264, ap. Clem. Alex. Strom. V, 12, 76 : μήτε ναοὺς δεῖν ποιεῖν μήτε ἀγάλματα... ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐδὲν χρὴ νομίζειν· οὐδὲν δὲ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οἰκοδόμων ἔργον καὶ βαναύσων. Cf. *Plut.* de stoic. repugn. VI, 1. Il s'agit des ἱερά, mais les statues (τὰ ἕδη) sont comprises dans la suite de ce passage. *Théodoret.* gr. aff. cur. III, 74 : ναοὺς καὶ ἀγάλματα... *Epiphane*, adv. hær. III, 36 ἱερά... *Orig.* C. C., I, 5. ἱερά... *Stob.* Floril. 43, 88. — Cf. encore une déclaration analogue de *Zénon* (von Arnim. fr. 146), ap. Epiph. adv. hær. III, 2, 9 ; la conséquence en est celle-ci : ἀλλ' ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν. ἔστι γὰρ ἀθάνατος. — Pour faire rentrer cette pensée sur l'idolâtrie dans le cadre de la théologie de Zénon, lire dans von Arnim V. S. F., t. I, fr. 41 ss.

[4] Voir plus loin : Polémique chrétienne. *Celse* (or. C. C. I, 5), se fait l'écho de Zénon et des prophètes israélites tout à la fois quand il reprend ce thème, en prêtant aux ouvriers l'épithète de φαυλότατοι et μοχθηροὶ τὸ ἦθος.

toujours fait partie de l'enseignement stoïcien. Néanmoins elle eut à subir dans le cours des siècles quelques tempéraments, dont nous examinerons plus tard la nature et la portée. L'école stoïcienne s'était choisi le rôle délicat d'intermédiaire bienveillant entre la religion philosophique et les croyances du peuple. Il est difficile de maintenir ce rôle jusqu'au bout sans porter atteinte aux affirmations spiritualistes. — Si Chrysippe a combattu l'anthropomorphisme selon les principes de la secte, il ne l'a pas poursuivi jusque dans ses derniers retranchements [1]. Diogène de Babylone affirme seulement le caractère « enfantin » des représentations plastiques, mais nous ne retrouvons pas ici, semble-t-il, l'accent d'autorité du chef de cette école [2]. Il ne faut pas s'y tromper : autre chose est de prêcher que Dieu n'a pas forme humaine, autre chose d'attaquer les idoles en dénonçant leur absolue vanité ; on n'a pas la même influence en désignant telle croyance comme naïve, ou en la proclamant indigne et méprisable. Sitôt que la prédication réformatrice abdique la violence, elle court le risque de n'être pas entendue, et les choses restent en l'état.

Il semble qu'on puisse distinguer dans l'histoire du stoïcisme deux courants parallèles : celui de la stricte orthodoxie, pourrait-on dire, qui se rattache aux origines de l'école ; et un autre moins sévère et plus enclin à toute conciliation. Lorsque Strabon salue en Moïse « un véritable philosophe stoïcien », parce qu'il condamne absolument l'idolâtrie, ce n'est pas à cette seconde tendance qu'il fait allusion [3].

[1] *Chrys.* ap. von Arnim S. V. F., t. II, p. 304-305, fr. 1019, cf. Fleckeis. Jahrb. (1865), p. 531.

[2] *Diog. Babyl.* ap. von Arnim., t. III, p. 217, fr. 33 : Διογένης δ' ὁ Βαβυλώνιος ἐν τῷ περὶ τῆς Ἀθηνᾶς... γράφει τὸν κόσμον περιέχειν τὸν Δία, καθάπερ ἄνθρωπον ψυχήν | ... | καὶ παιδαριῶδες εἶναι θεοὺς ἀνθρωποειδεῖς λέγειν καὶ ἀδύνατον...

[3] En dehors des philosophes proprement dits, Strabon semble avoir été aussi un adversaire décidé des croyances idolâtres. Il s'indigne contre l'impudence de ces historiographes qui les encouragent par leurs absurdes récits. Voir surtout *Strab.* Geog. VI, 1, 14 (Meineke).

Mais ils furent sans doute en majorité, ces virtuoses de la pensée qui, dans cette question de la valeur des images divines, surent prendre tour à tour l'apparence de réformateurs et celle de partisans des usages antiques. Qu'il nous soit permis de les faire connaître, en prenant des exemples chez les stoïciens romains.

Varron déclare qu'il a veillé à la lampe de Cléanthe. C'est dire qu'il s'est assimilé les idées des Stoïciens. Il est de leur maison. Il est le type de ces conservateurs-nés, qu'une philosophie facile à comprendre entraîne à démolir les bases de leur conservatisme. Il y en eut beaucoup à Rome, semble-t-il. « Tout entraîné qu'il pût être par le torrent de la coutume, dit Saint Augustin, il n'a pas laissé de dire et d'écrire qu'en élevant des statues aux dieux, on avait banni la crainte pour introduire l'erreur[1]. » Les dieux d'airain, de plâtre et de marbre ne sauraient prendre plaisir aux sacrifices, puisqu'ils sont privés de sentiment. Tout cela du reste n'a pas empêché Varron de légitimer en une certaine mesure l'érection de statues[2]. Tout philosophe qu'il est, il garde le respect de la religion telle qu'elle existe. Certes, il en serait autrement, s'il n'avait pas affaire à un culte dès longtemps organisé. Il s'empresserait, pour éviter tout mensonge, de fonder la piété « sur la nature[3] ».

Il semble que *Musonius Rufus*, à la fin du premier siècle, n'ait pas même poussé la hardiesse aussi loin. Du moins ses opinions sur le culte nous autorisent à le supposer[4]. Mais le

[1] *Varron*, ap. Aug. de C. D. IV, 9 : ...quod ipsi etiam Varroni displicet, ut, cum tantæ civitatis perversa consuetudine premeretur, nequaquam tamen dicere et scribere dubitaret, quod hi, qui populis instituerunt simulacra, et metum demserunt et errorem addiderunt.

[2] Voir l'opinion assez explicite de *Varron* ap. Aug. de C. D. VII. 5.

[3] *Varron*, ap. Aug. de C. D. IV, 31 : ...ex naturæ potius formula. Si l'adoration primitive (sans images) s'était conservée : quod si adhuc... mansisset, castius di observarentur.

[4] Voir H. Schmidt, quomodo veter. philos..., p. 36 ; Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, p. 85.

poète *Perse* a trouvé des termes véhéments pour accabler les adorateurs vulgaires et leur zèle à enrichir les temples : « Ames enfoncées dans la boue, leur dit-il, que vous êtes vides de pensées célestes ! » A quoi bon ce luxe appliqué à de la matière inerte ? « Si je vous faisais présent, à vous, de cratères d'argent avec de belles ciselures en or massif, la joie vous mettrait dans une douce moiteur, et l'eau tomberait à grosses gouttes de votre sein palpitant. C'est de là que vous est venue l'idée de dorer le visage des dieux avec l'or du triomphe. Ainsi ceux des frères de bronze qui vous envoient des songes bien clairs seront traités avec distinction : ceux-là auront une barbe d'or[1]. » La raillerie sonne clair. Mais elle porte plutôt sur le sentiment mesquin des dévots que sur la valeur même de l'objet de culte.

C'est la principale figure du stoïcisme latin qu'il nous reste maintenant à examiner. *Sénèque* aussi, a laissé de la dévotion de ses contemporains des descriptions satiriques. Il nous montre ceux qui supplient le gardien du temple de les laisser parler à l'oreille de la statue, où ils ont quelque chance d'être mieux écoutés. Comme si Dieu n'était pas tout près de nous, avec nous, en nous[2]. Les pratiques du culte officiel ne lui semblent pas moins ridicules. Il se divertit des activités diverses de ceux qui procèdent aux cérémonies du

[1] *Perse*, sat. II in fine :

> Si tibi crateras argenti, incusaque pingui
> auro dona feram, sudes, et pectore lævo
> excutiat guttas lætari prætrepidum cor.
> Hinc illud subiit, auro sacras quod ovato
> perducis facies : nam fratres inter ahenos,
> somnia pituita qui purgatissima mittunt,
> præcipui sunto, sitque illis aurea barba.

[2] *Sénèque*, ep. 41, 1 : non sunt ad cœlum elevandæ manus nec exorandus æditŭus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat : prope est a te deus, tecum est, intus est. Cf. fr. 123 (Haase), ap. Lact. instt. VI, 25, 3 : éloge du culte intérieur comparé à celui du temple.

temple : « L'un montre à Jupiter ceux qui viennent le saluer, l'autre lui annonce l'heure qu'il est, l'un fait office d'huissier, l'autre de parfumeur[1]. »

Il n'y a pas que de la satire chez Sénèque, mais de l'indignation. « Ce sont les *images* des dieux qu'ils vénèrent, dit-il, c'est devant elles qu'ils plient les genoux et adressent leurs prières, ce sont elles qu'ils adorent ... c'est à elles qu'ils immolent des victimes ; et ceux qui les regardent avec un tel respect n'ont que du mépris pour les ouvriers qui les ont fabriquées[2]. » Matière vile, figures étranges et burlesques, hommes et bêtes : c'est donc cela qu'ils appellent des dieux. Il est heureux que cela ne puisse prendre vie ... sinon, quel monstrueux cortège[3] !

Pourtant c'est en faisant allusion à leur culte, comme à tous les usages de la religion d'Etat, que Sénèque donnera ce conseil au sage (et cela, dans son traité *sur la superstition!*) : « Toutes ces choses, l'homme sage les observera comme étant ordonnées par la loi, non point comme agréables aux dieux[4]. » Une fois de plus, quelle subite retraite, et pourtant l'attaque était fièrement engagée. A distance, Saint Augustin ne cache pas son blâme : Sénèque « ne laissait pas ... d'honorer ce qu'il censurait, d'adorer ce qu'il avait en mépris, et cela parce qu'il était membre du Sénat romain. La philosophie lui avait appris à ne pas être superstitieux devant la nature ; mais les lois et la coutume le tenaient asservi devant la société ; il ne montait pas sur le théâtre, mais, dans les

[1] *Sen.* de superst. (fr. 37 Haase), ap. Aug. de C. D. VI, 10 : alius nomina subicit, alius horas Jovi nuntiat, alius lector est, alius auctor, qui vano motu bracchiorum imitatur unguentem... Omne illic artificum genus operatum dis inmortalibus desidet.

[2] *Sen.* (fr. 120) ap. Lact. instt. II, 2, 14 : ...et cum hæc tantopere suspiciunt, fabros, qui illa fecere, contemnunt.

[3] *Sen.* de superst. ap. Aug. de C. D. VI, 10.

[4] *Sen.* ibid... quæ omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata (fr. 38). Cf. fr. 39 : cultum... magis ad morem quam ad rem pertinere.

temples, il imitait les comédiens : d'autant plus coupable qu'il prenait le peuple pour dupe, tandis qu'un comédien divertit les spectateurs et ne les trompe pas [1]. »

Il n'était pas besoin d'être un Père de l'Eglise pour relever cette contradiction chez Sénèque comme chez la plupart des stoïciens. Plutarque l'avait déjà formulée : Quand ils citent l'oracle de Zénon, ces philosophes en louent les termes comme parfaitement sensés, ... mais tout en les louant, ils montent à l'Acropole, se prosternent devant les images, ces œuvres d'artisans vulgaires [2]. Ces réflexions font sentir suffisamment ce qui a manqué à la polémique de la Stoa.

En parvenant avec ces penseurs au seuil de l'époque antonine, il faut consacrer quelques lignes à *Epictète*. Certes, il appartenait à la tendance étroite, primitive, de la secte, mais l'on ne peut dire proprement qu'il ait polémisé contre le culte rendu aux images. Il se fait une idée si haute de la vie divine, que son esprit ne s'abaisse guère à combattre ce qui est mort. Sans doute la splendeur du dieu d'Olympie ne l'a point laissé indifférent, et il plaint ceux qui doivent mourir dans l'ignorance de ces merveilles [3]. Mais toutes ces statues, qu'elles représentent des dieux ou des hommes, sont pour lui l'exemple typique de la plus parfaite « apathie » [4]. Tandis que le divin se meut et vit. « Est-il une œuvre de l'art, dit-il, qui ait réellement en elle les facultés que semble y attester la façon dont elle est faite ? En est-il une qui soit autre chose que de la pierre, de l'airain, de l'or ou de l'ivoire ? L'Athéna même de Phidias, une fois qu'elle a étendu la main et reçu la Victoire qu'elle y tient, reste immobile ainsi pour l'éter-

[1] *Aug.* de C. D. VI, 10 in fine.

[2] *Plut.* de repugn. stoic. 6 : ...προσκυνοῦσι δὲ τὰ ἕδη καὶ στεφανοῦσι τοὺς ναοὺς, οἰκοδόμων ὄντας ἔργα καὶ βαναύσων ἀνθρώπων. Et pourtant les stoïciens croient prendre les épicuriens en flagrante contradiction, quand ils les voient sacrifier aux dieux.

[3] *Epict.* Diss. I, 6, 23 (Schenkl).

[4] *Ibid.* III, 2, 4 ; 9, 12.

nité, tandis que les œuvres de Dieu ont le mouvement, la vie, l'usage des *idées* et le jugement[1]. »

Mais, ainsi que Platon, Epictète remplace la croyance dont il vient d'ébranler la valeur. Le dieu, la statue qu'a créée l'artiste suprême, l'homme la porte en lui-même, et c'est devant elle seulement qu'il convient d'éprouver de la crainte, quand on offense son regard[2]. Il y a là un de ces renversements de valeur auxquels se plait l'austère moraliste.

Plus tard, nous reviendrons aux sages du Portique. Leur rôle dans cette querelle des images n'a été décrit que sous l'une de ses faces. On n'en a guère vu que le côté négatif. Mais peut-être est-il possible de pressentir déjà que, si des philosophes ont pris rang parmi les défenseurs des statues, ils se sont recrutés dans leurs rangs : car la faiblesse de leur attaque trahit déjà comme une secrète alliance avec cet ennemi qu'ils prétendent vouloir anéantir. Poursuivant dans le culte la grossièreté des représentations plus encore que leur existence, ils feront parfois bon marché des pierres brutes et des blocs informes, pour légitimer ensuite la beauté divine qui se révèle dans un art achevé[3].

Avec *Epicure* et les siens, on s'attend à des propos plus hardis encore, à une attitude plus conséquente. Tel n'a pas été le cas. L'Académicien Cotta, dans Cicéron, s'en étonnait déjà, et leur adressait la question qui est sur nos lèvres : « Mais pourquoi n'avez-vous pas détruit la religion de fond en comble ?[4] »

[1] *Ibid*. II, 8, 19-20 : καὶ ποῖον ἔργον τεχνίτου εὐθὺς ἔχει τὰς δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ, ἃς ἐμφαίνει διὰ τῆς κατασκευῆς ; κ. τ. λ.

[2] *Ibid*. II, 8, 12-14. θεὸν περιφέρεις, τάλας, καὶ ἀγνοεῖς... καὶ ἀγάλματος μὲν τοῦ θεοῦ παρόντος οὐκ ἂν τολμήσαις τι τούτων ποιεῖν ὧν ποιεῖς. κ. τ. λ.

[3] Voir *Dion Chrys*. or. XII, 61 ; cf. 53.

[4] *Cic*. de nat. deor. I, 42, 118 : « quid ? ii qui dixerunt totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus reipublicæ causa, ut quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem sustulerunt ? »

Les Epicuriens déclarent sans réserve que le peuple se fait sur les dieux des idées absurdes [1]. Mais leur impiété, dans les débuts, ne s'est pas manifestée comme on le pourrait croire. S'agit-il des prières, des fêtes, des sacrifices, les textes sont d'accord pour établir qu'Epicure accomplit, en véritable dévot, toutes les prescriptions du culte, et que les disciples suivent fidèlement l'exemple du maître. Il faut remarquer aussi, en matière de système, que les conceptions épicuriennes, donnant aux dieux la forme humaine, peuvent bien plus facilement s'accorder avec les croyances populaires que celles des Stoïciens, pour lesquels les dieux sont de l'air ou du feu [2]. D'autre part, les Immortels, dans leur éternité et leur béatitude, n'ont pas de rapport avec le monde, et il ne saurait y avoir quelque chose d'eux-mêmes dans les temples qu'on leur élève. Une image, toute consacrée qu'elle est, ne participe en rien à leur sainteté lointaine.

Pourtant les statues des dieux ne sont traitées qu'avec indifférence. Elles ne semblent pas avoir été sévèrement condamnées par le chef de la secte. On lui prête, à cet égard, une tolérance incompréhensible : « Le *sage*, dit-il, peut élever des statues, *s'il en a l'occasion* [3]. » Sans doute, l'occasion n'a pas manqué, et ces philosophes ne se souciaient pas autant que les Cyniques de rompre avec le monde. Il faut dire que les textes des Epicuriens ne nous renseignent pas avec précision sur leur manière de juger les idoles. A l'Ecole, de même que les Péripatéticiens [4], ils enseignaient la vanité des pratiques de dévotion, de tout ce qui entretient des craintes chimériques et des espoirs naïfs ; leur liberté, dans ce domaine,

[1] *Diog. Laërt.* X, 124, lettre à Ménœcée. (Cf. Usener, *Epicurea*).

[2] Voir surtout *Philodème*, περὶ εὐσεβ. p. 84. Lire F. Picavet, *Les rapports de la relig. et de la philos. en Grèce* (Rev. H. des R., 1893, p. 315 ss.), spécialement sur le caractère religieux de l'épicurisme primitif. Cf. le discours de Velleius, ap. *Cic.* de nat. deor. I, 18. 46 ss. (et *ibid.* I, 27, 76).

[3] *Diog. Laërt.* X, 31 : εἰκόνας τ' ἀναθήσειν εἰ ἔχοι, ἀδιαφόρως ἂν σχοίης.

[4] *Orig.* C. C., II, 13 ; VII, 66. Sur la piété pratique des Péripatéticiens, voir aussi Decharme, *op. cit.*, p. 220 ss.

semble s'être développée avec le temps ; ils ont passé pour des libres-penseurs accomplis. Pour cela, on leur refuse souvent même le titre de philosophes. Mais on les voit, en tant que citoyens, « invoquer les images », ou du moins « feindre de les invoquer ». En raison même du principe de leur système, ils ont été plus que d'autres exposés du côté adverse au grief d'hypocrisie [1]. C'est que leur lâcheté va trop loin, vraiment. Cotta en a connu qui adoraient toutes les *figurines* des dieux, ce qui prouve une complaisance ridicule [2]. Aussi bien les blâme-t-on d'avoir renversé les temples et les autels des Grecs, « non par l'œuvre de leurs mains, tel autrefois Xerxès, mais par des raisonnements, par des plaisanteries [3] ». Ils ne se distinguent en rien, sur ce point-là, de la majorité des philosophes.

Leurs plaisanteries sur les idoles, on voudrait les connaître mieux. Plutarque introduit dans l'un de ses dialogues Boéthus l'épicurien, qui se divertit de ces propriétés d'ordre prophétique que l'on accorde aux monuments de Delphes. Ainsi la statue de Hiéron, qui passait pour être spontanément tombée le jour même où ce prince mourait à Syracuse. « Fort bien, dit le philosophe : ce n'est pas assez d'enfermer, un certain jour de chaque mois, le dieu dans un corps mortel ; il faudra encore qu'il soit par nous identifié avec toute pierre, avec tout bronze. Comme si, pour expliquer suffisamment de semblables coïncidences, on ne pouvait les mettre sur le

[1] Voir *Orig.* C. C., V, 35 ; VII, 66 : καὶ οὐ μόνον τὸ εὔχεσθαι τοῖς ἀγάλμασιν ἠλίθιόν ἐστιν, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὸ συμπεριφερόμενον τοῖς πολλοῖς προσποιεῖσθαι τοῖς ἀγάλμασιν εὔχεσθαι, ὁποῖον ποιοῦσιν οἱ τὰ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φιλοσοφοῦντες καὶ οἱ τὰ Ἐπικούρου ἢ Δημοκρίτου ἀσπαζόμενοι... Cf. *Plut.* contra epic. beat. 21, p. 1102 B. (Usener, fr. 30). Cf. vit. Cæs. 66, où l'on voit Cassius, épicurien, implorer du regard la statue de Pompée : καίπερ οὐκ ἀλλότριος ὢν τοῦ Ἐπικ. λόγου.

[2] *Cic.* de nat. deor. I, 30, 85 : Novi ego Epicureos *omnia sigilla* venerantes ; quamquam video nonnullis videri Epicurum, ne in offensione Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos, re sustulisse.

[3] *Cic.* op cit., I, 41, 115, à propos du περὶ ὁσιότητος d'Epicure : nec manibus ut Xerxes sed rationibus (Cf. Usener, fr. 100).

compte de la fortune ou du hasard![1] » Et Boéthus de rire aux éclats des objections qu'on lui développe.

Ce résumé de l'ancienne polémique des philosophes n'a pas la prétention d'être complet. Nous croyons du moins en avoir indiqué les nuances et mentionné ses principaux représentants. Et maintenant, chez les auteurs du IIe siècle, nous allons voir l'esprit d'opposition tolérante, si l'on peut ainsi dire, prenant corps en Plutarque, et la raillerie sans égards, jetée à la face des naïfs, dans les dialogues de Lucien et la diatribe cynique.

2. — *Plutarque.*

On trouve chez Plutarque, comme en un raccourci, toute la polémique de son temps. Il est accusateur, puis se fait avocat. Critique religieuse, respect de la tradition, science timide, symbolisme, superstitions encore vivaces... tous ces éléments se rencontrent ici, et s'entremêlent de façon bizarre. Si l'on veut comprendre l'état d'esprit d'un prêtre grec à l'aube du IIe siècle, aucune étude ne peut offrir plus de lumière que celle des « Œuvres morales ». C'est sur les marches du temple que Plutarque développe ses enseignements. Derrière lui, s'ouvrent les portes du lieu saint, où reposent les offrandes, le trépied révélateur, les statues précieuses de la grande époque et les images primitives de jadis ; et des vapeurs troublantes s'élèvent des crevasses du sol. Devant lui, c'est la pure lumière de la haute vallée ; et des philosophes s'entretiennent avec le pontife. Il en est qui se divertissent des enfantillages de l'antique religion ; d'autres qui s'efforcent de lire dans leur naïveté une plus haute révélation ; d'autres enfin qui, pour avoir rencontré en parcourant le monde de semblables prodiges, élargissent la sphère du problème, et

[1] *Plut.*, de Pyth. orac. 8 : οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸν θεὸν εἰς σῶμα καθειργνύναι θνητὸν ἅπαξ ἑκάστου μηνός, ἀλλὰ καὶ λίθῳ παντὶ καὶ χαλκῷ συμφυράσομεν αὐτόν, ὥσπερ οὐκ ἔχοντες ἀξιόχρεων τῶν τοιούτων συμπτωμάτων τὴν τύχην δημιουργὸν καὶ ταὐτόματον. Voir encore sur cette anecdote, ici-même, IIIe partie, page 181-182.

cherchent la solution avec l'intelligence avertie que donnent les voyages et la curiosité.

Certes, Plutarque prend plaisir aux fêtes de la divinité, et le sacerdoce n'est pas pour lui un fardeau qu'il voudrait rejeter[1]. De nature et par goût, il est conservateur. Il adopte sans peine cette fonction du sage définie par Cicéron : « maiorum... instituta tueri sacris cærimoniisque retinendis sapientis est[2] ». Mais le philosophe ne saurait s'en contenter. Plus que d'autres, il aspire à « la vérité en ce qui concerne les dieux[3] ». Il est désireux de s'initier au mystère, et pour lui, la religion offre autant de place à la foi du dévot qu'à la recherche du penseur. Or, pour faciliter la connaissance des choses divines, il importe de balayer ce qui lui fait obstacle : et c'est ici que Plutarque prêche bien dans l'esprit de son école. Platon n'a-t-il pas exclu les poètes de sa République ? Le mythe est dangereux en ce qu'il donne des dieux une représentation indigne de leur grandeur. En lisant les poèmes d'autrefois, le jeune homme se gardera de tout admirer. Il conservera son discernement, afin d'éviter un enthousiasme déplacé ou une crainte funeste[4]. Et qu'on ne croie pas éviter le péril en interprétant ces récits à la façon des Stoïciens, qui veulent y retrouver sous le voile de l'image les phénomènes de la « nature divine ». C'est ainsi qu'on marche vers l'impiété : en assimilant les volontés agissantes des Immortels à des lois anonymes qui régiraient le monde.

Ayant dissipé cette fâcheuse confusion, Plutarque en signale une autre non moins grave, causée par l'*art plastique*, et qui fait un grand tort à la religion. S'il y a une philosophie détestable, qui mène à l'athéisme, la superstition est pire encore, qui croit voir les dieux dans leurs images matérielles[5].

[1] *Plut.* de superst. 9 ; cf. non posse suav. vivi... 21.

[2] *Cic.*, Div. II, 72, 148 ; cf. 12, 28.

[3] *Plut.*, de Is. et Os. 2.

[4] *Plut.*, quomodo adol. poetas audire debeat. 8

[5] Cf. une inspiration toute semblable dans *Clem. Alex.* Strom. VII. 1 in fine.

Les rabaisser de cette manière, c'est plus coupable encore que de les nier :

« Les philosophes, dit-il[1], ont toutes raisons d'affirmer que, lorsqu'on ne sait pas bien comprendre le sens des mots, on se trompe aussi sur l'emploi des choses. Ainsi, chez les Grecs, ceux qui, voyant les représentations des dieux en bronze, en pierre ou sur la toile, appelaient, par défaut de science et d'instruction, de semblables effigies — non pas des images ou des emblèmes des dieux — mais bien *des dieux*[2], ceux-là en vinrent jusqu'à dire que Lacharès avait dépouillé Athéna, que Denys avait coupé à Apollon les boucles d'or de sa chevelure[3], que Jupiter Capitolin avait été dévoré par les flammes dans les horreurs de la guerre civile. Ils ne remarquèrent pas que l'abus des mots les entraînait à en faire sortir des croyances perverses et à les adopter. »

Plutarque déplore chez tant de croyants cette émotion superstitieuse, dont la source est dans leur inconcevable ignorance. Comment connaîtraient-ils la bonté des dieux? Ces gens frissonnent de peur dans les temples, où l'homme pieux trouve la paix, et le criminel un asile[4].

« Pour un esclave, dit-il dans son traité *de la superstition*, il y a l'autel où il trouve le droit de refuge. Aux brigands même, la plupart des temples offrent un asile inviolable.

[1] de Is. et Os. 71.

[2] Non pas ἀγάλματα καὶ τιμὰς θεῶν, ἀλλὰ θεοὺς καλεῖν. Il y a du pédantisme dans cette opinion de Plutarque. Il ne faut pas se scandaliser de ce que cette confusion entre le dieu et son image revienne si fréquemment dans la langue littéraire comme dans le parler du peuple. Voir par ex. : *Dion Chrys.* XXXI, 87 ; XII, 12 ; 21 ; 85. *Philostr.* vit. Apoll. IV, 28 ; VI, 40. *Diod. Sic.* XVII, 51. *Dion Cass.* LIX, 28. *Athénée* XV, 18. *Apulée* metam. VIII, 25 ; 30. *Tert.* ad Marc. I, 7 ; *Orig.* C. C., VI, 4 ; *Acta Apoll.* 7..., etc., etc.

[3] Denys le jeune, tyran de Syracuse, passe pour avoir usé d'une impiété toute spéciale à l'égard des statues des dieux : *Elien* V. H., I, 20 ; *Athénée* VI, 56 ; *Cic.* de nat. deor. III, 34, 83-85, etc.

[4] Sur le *refuge* auprès des statues, voir entre autres : *Plut.* vit. X orat. 9 ; *Dion Chrys.* XXXI, 88 ; *Justin*, Trog. Pomp. epit. XX, 2 ; *Paus.* I, 20, 7 ; *Elien.* fr. 46..., etc.

Les fuyards, en temps de guerre, se rassurent *quand ils ont pu toucher une statue*[1]. ... Mais aux superstitieux, rien n'inspire plus de terreur, de crainte et d'épouvante que ce qui offre de l'espoir aux gens effrayés des dernières rigueurs. »

Et plus loin, il ajoute :

« Ne vous semble-t-il pas qu'il y ait cette différence entre les athées et les superstitieux : les premiers ne voient absolument pas les dieux ; les seconds croient les voir personnellement sous leurs yeux ... Puis, sur la foi de fabricants d'images en bronze, en pierre, en cire, ils se figurent que les dieux ont des corps dont la forme est celle des nôtres, et c'est comme tels qu'ils les façonnent, qu'ils les couvrent d'ornements et se prosternent devant eux[2]. »

Plutarque ne se lasse donc pas de dénoncer cette superstition à tous ses degrés, ni de montrer à quel point elle empoisonne l'existence. Il n'hésite pas à répéter après tant d'autres philosophes : « C'est une folie d'appliquer les noms des dieux à des natures, à des objets insensibles, et qui peuvent être anéantis[3]. » Et cette déclaration s'applique autant aux éléments déifiés par les sectateurs du Portique qu'aux images les plus sacrées du culte grec. Vraiment, le prêtre de Delphes est parti en guerre contre l'idolâtrie. Comme son maître Platon, il qualifie les statues de « corps sans âme » ; le mot de *ἄψυχα* revient fort souvent sous sa plume. Les vieilles conceptions fétichistes lui sont étrangères, et il attribue aux hommes d'autrefois un point de vue aussi éclairé que le sien[4]. S'il réprouve des « croyances perverses » il

[1] *Plut.* de superst. 4 . καὶ πολεμίους οἱ φεύγοντες ἂν ἀγάλματος λάβωνται... θαρροῦσιν.

[2] *Ibid.* 6 : εἶτα χαλκοτύποις μὲν πείθονται καὶ λιθοξόοις καὶ κηροπλάσταις ἀνθρωπόμορφα τῶν θεῶν τὰ εἴδη ποιοῦσι, καὶ τοιαῦτα πλάττουσι καὶ κατασκευάζουσι καὶ προσκυνοῦσι. Cette mention des κηροπλάσται fait sans doute allusion à l'emploi des figurines de cire dans les « dévotions » magiques.

[3] de Is. et Os. 66. Cf. dans *Cic.* de nat. deor. I, 27, 77, le point de vue de la nouvelle Académie, formulé par Cotta.

[4] de dæd. plat. fr. X ; cf. vit. Num. 8.

ne les poursuit pas de ses railleries [1]. Il n'est pas homme à démonter devant nos yeux le Zeus d'Olympie, pour nous faire voir, sous le marbre et le métal précieux, des toiles d'araignée et des nids de souris. Il respecte trop les choses du sanctuaire pour admettre qu'on les méprise. Cette ironie, il l'abandonne à d'autres.

3. — *Lucien.*

C'est à *Lucien* surtout qu'elle appartient. Pour lui, culte et religion sont un sujet inépuisable de plaisanteries. En attaquant leurs ridicules, il ne songe guère à dégager une vérité plus élevée. Son rôle consiste à « tourner avec un art merveilleux les ressources du passé à la destruction de ce que le passé avait édifié [2] ». En cela, il s'appuie davantage sur le sens commun, sur un discernement instinctif, que sur une science qui lui est étrangère. — Il est épicurien, dans ce sens que les dieux ne jouent pour lui aucun rôle. Il se rapproche de la secte cynique, pour railler avec elle ceux que le peuple adore. Il résume toute l'impiété des siècles qui précèdent, sans comprendre l'aspiration du temps où il vécut. Quand la Philosophie le cite à la barre, et lui demande à quoi il s'occupe : « Mon métier, répond-il, c'est de haïr les fanfarons, les charlatans, les menteurs, les suffisants, et tous les affreux personnages de ce genre ; et tu sais qu'ils sont nombreux ! [3] » S'il avait besoin d'aide, dans le combat qu'il livre, c'est auprès de la Vérité qu'il irait la quérir : « celle qui est négligée, celle qui est nue, fuyante toujours, et qui se dérobe… celle qu'on voit à peine [4] ». Autant dire qu'il lui importe peu de rester seul en face de l'ennemi. La cuirasse

[1] Nous trouvons en somme, sur cette question, un point de vue à peu près analogue chez *Celse*. En partic. dans Orig. C. C., I, 5 et VII, 62.

[2] M. Croiset, *Hist. litt. grecque*, t. V, p. 583 ss.

[3] *Lucien*, Piscat., 20.

[4] *Ibid.* 16.

du mépris le protège suffisamment. Mais il est inutile de définir plus longuement cet esprit moyen qui fut le plus grand écrivain du IIe siècle.

Il y a quelque ironie à penser que ce contempteur des idoles avait débuté — de façon malheureuse, il est vrai — dans l'atelier d'un sculpteur [1]. Il semble qu'il ait gardé de cet apprentissage le cynisme de ceux qui ont hanté les coulisses, et qui savent comment se prépare le spectacle sacré.

Il n'a pas besoin de chercher très loin des récits de prodiges bizarres, pour alimenter le feu de ses plaisanteries. C'est par lui déjà que nous savons quelle valeur miraculeuse certains contemporains accordaient aux images. Il ne s'afflige pas de cette faiblesse ; il ne prêche pas ; il n'argumente pas pour les en délivrer. Il aime plus à scandaliser qu'à convertir. Il n'est pas homme à consacrer un traité spécial à la superstition et une réfutation sérieuse à celle qui s'attache aux statues. A quoi bon ? Mais à toute occasion, ce sont des traits qu'il décoche, des caricatures qu'il trace, et des dieux et des hommes. On y voit les uns affairés et ne sachant où donner de la tête, parce qu'ils doivent être présents partout où s'élèvent leurs simulacres ; et les autres rassemblés en tel lieu, à l'affût d'une révélation particulière. Il se plaît à décrire cet éternel malentendu que crée la dévotion. Apollon court de Delphes à Claros, et de Claros à Colophon. Zeus habite le ciel, c'est-à-dire l'Olympe, c'est-à-dire partout, mais il se rend à l'hécatombe d'Olympie, puis il doit surveiller des combattants à Babylone, grêler chez les Gètes et banqueter en Ethiopie [2].

Mais les dieux proprement dits ne sont pas les seuls à subir de ces vaines fatigues. Sans avoir pareillement à se déplacer, que de héros déifiés s'épuisent de leur socle à rassasier la sottise de leurs dévots ! Que de fièvres à

[1] *Luc.* Somm. 1-3. C'est là qu'il a appris une τέχνη τῶν βαναύσων.
[2] bis accus. 1-3.

guérir et de voleurs à châtier ! Mais aussi que de « pierres » qui donnent des ordonnances et d'autels qui rendent des oracles[1] ! Sous le nom de Tychiadès, c'est Lucien qui conteste les merveilleuses propriétés de la statue du général Pélichos, de Corinthe, dont nous avons parlé. Il n'a cure de l'excellent Eucratès ni des « philosophes » qui l'entourent : « Eucratès, dit-il, tant que l'airain sera l'airain, et que cette image aura pour auteur Démétrius d'Alòpéké, qui n'était point un faiseur de dieux, mais un sculpteur d'hommes, je n'aurai aucune crainte de la statue de Pélichos, dont je n'aurais pas redouté les menaces alors qu'il était en vie[2] ».

Pour couvrir de ridicule à la fois ces images menteuses et leurs titulaires, Lucien s'avise d'un moyen irrésistible. Il adopte pour l'heure l'attitude imbécile de ceux qui confondent la représentation plastique avec le dieu lui-même[3]. Il présente l'assemblée des dieux comme une assemblée de statues[4]. Pauvres êtres, qui ont à craindre d'être dérobés par le premier venu[5] !

Ceux qui veillent sur le monde n'ont pas une autre nature que la matière inerte de leur vêtement. Hermès vient de les convoquer tous sur l'ordre de Zeus. Il y a des indigènes et des étrangers, des divinités éprouvées et d'autres que hier personne ne connaissait. Leur foule se

[1] deor. conc. 12. Cf. sur ces pierres vénérées : Charon 22 ; Alex. 30 ; de luct. 19.

[2] *Luc.* Philops. 20 in fine. ἔστ' ἂν ὁ χαλκὸς μὲν χαλκὸς, τὸ δὲ ἔργον Δημήτριος ὁ Ἀλωπεκῆθεν εἰργασμένος ᾖ, οὐ θεοποιός τις, ἀλλ' ἀνθρωποποιὸς ὤν, οὔποτε φοβήσομαι τὸν ἀνδριάντα Πελίχου, ὃν οὐδὲ ζῶντα πάνυ ἐδεδίειν ἀπειλοῦντά μοι.

[3] de sacrif. 11 (sur l'authenticité très possible de ce traité, voir Helm, *Lucian und Menipp*, p. 348 ss.), cf. pro imag. 23.

[4] Jup. trag. 7 ss.

[5] Jup. conf. 8, où Cyniscos s'adresse aux dieux : ἐῶ γὰρ λέγειν, ὅτι καὶ λῃστεύεσθε ὥσπερ ἡμεῖς καὶ περισυλᾶσθε ὑπὸ τῶν ἱεροσύλων καὶ ἐκ πλουσιωτάτων πενέστατοι ἐν ἀκαρεῖ γίγνεσθε· πολλοὶ δὲ καὶ κατεχωνεύθησαν ἤδη χρυσοῖ ἢ ἀργυροῖ ὄντες, οἷς τοῦτο εἵμαρτο δηλαδή. Cf. aussi Jup. trag. 25, où l'on voit Zeus se plaignant qu'on lui a volé à Olympie deux boucles de cheveux en or, de la valeur de 6 mines. Et les voleurs sont sortis sans être frappés par la foudre ! Un pêcheur a volé à Poseidon son trident !

précipite dans la salle des séances. « Bien, dit le roi des dieux, les voici qui accourent tous ensemble. Veuille les accueillir, Hermès, et les faire asseoir, chacun selon sa dignité, c'est-à-dire d'après la matière dont il est fait ou l'art dont il resplendit [1]. Au premier rang, les dieux d'or ; au second, les dieux d'argent ; et ceux d'ivoire derrière eux ; après quoi, ceux de bronze et de pierre — parmi ces derniers, veuille faire une distinction spéciale en faveur des dieux de Phidias, d'Alcamène, de Myron, d'Euphranor et autres grands artistes. — Quant à cette plèbe de dieux qu'on fit sans nul souci de l'art, pousse-les dans un coin tous ensemble, et qu'ils se contentent d'occuper en silence leur place dans l'assemblée. » On saisit l'allusion. Lucien s'égaie de tous ces dieux introduits dans le Panthéon grec, et que l'on vénère plus ou moins généralement, selon la notoriété de leurs images, selon la forme que leur donnent les artistes ou la substance dont ils les façonnent. Hermès ne saurait exécuter la volonté de Zeus. Il lui faut renoncer à mettre de l'ordre dans cet assemblage d'êtres dépareillés. Si c'est à l'or qu'il faut donner la primauté, certaines divinités grotesques de l'Orient seront aux premières loges, et les dieux grecs, tout admirables qu'ils sont, seront presque tous perdus dans la foule du parterre. Poseidon s'emporte contre un Egyptien doré, à tête de chien, qui lui ravit son siège. Aphrodite en appelle à l'écume d'or qui l'a enfantée. Le Colosse de Rhodes réclame au nom de sa taille gigantesque et de la grosse somme qu'il a coûté.

Mesquine et vaine dispute. Querelle de fantômes ! querelle de cadavres avec d'autres cadavres ! C'est le « dialogue des morts ». Le plus grand de ces dieux, leur maître à tous, a-t-il du moins quelque sujet de se croire supérieur ? De quoi donc est-il fait ? Il a sa beauté, certes, mais une beauté faite de

[1] Jup. trag. 7 ss. : κάθιζε αὐτοὺς κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστον, ὡς ἂν ὕλης ἢ τέχνης ἔχοι...

quelques plaques brillantes, de plaques travaillées dans le métal précieux, recouvrant un squelette de vieilles poutres, où des amas de souris ont élu domicile[1]. C'est Hermès qui le constate. Ailleurs, c'est Pythagore : il a subi la loi de la métempsycose ; il a été philosophe, puis il a été roi ; il apparaît maintenant sous le plumage d'un coq ; il compare l'humilité de son sort et le néant de sa gloire au néant de ces dieux, qu'ont sculptés les artistes : « Je me prenais en pitié, dit-il, comme étant le semblable de tous ces colosses, tels qu'en ont élevé Phidias, Myron ou Praxitèle : à l'extérieur, chacun d'eux est un Poseidon ou un Zeus éclatant de beauté, un dieu d'or et d'ivoire qui porte la foudre, l'éclair ou le trident en la main droite ; mais, *si l'on se penche pour voir à l'intérieur*, on découvre des traverses de bois, des chevilles et des clous qui les pénètrent de part en part, des madriers, des coins, du mortier, de la poix... toute une laideur cachée... C'est ainsi qu'il en est de la royauté[2]. »

4. — *Les Cyniques.*

Se pencher pour voir à l'intérieur, soulever familièrement le manteau précieux des croyances, découvrir leur vétusté et leur misère, Lucien est tout entier dans cette attitude. Nous savons que, dès le début, elle a été celle des *Cyniques*[3].

[1] Le passage de *Luc.* Jup. conf. 8 se rapporte aux plus célèbres des dieux grecs (cf. *Denkm. der Klass. Alt.*, t. III, p. 1314) : ὡς τούς γε Ἕλληνας ὁρᾷς ὁποῖοί εἰσι, χαρίεντες μὲν καὶ εὐπρόσωποι καὶ κατὰ τέχνην ἐσχηματισμένοι, λίθινοι δὲ ἢ χαλκοῖ ὁμοίως ἅπαντες ἢ οἵ γε πολυτελέστατοι αὐτῶν ἐλεφάντινοι ὀλίγον ὅσον τοῦ χρυσοῦ ἀποστίλβοντες, ὡς ἐπικεχρῶσθαι καὶ ἐπηλυγάσθαι μόνον, τὰ δὲ ἔνδον ὑπόξυλοι καὶ οὗτοι, μυῶν ἀγέλας ὅλας ἐμπολιτευομένας σκέποντες.

[2] Gall. 24 in fine : ...ἢν δὲ ὑποκύψας ἴδῃς τά γ' ἔνδον, ὄψει μοχλούς τινας καὶ γόμφους καὶ ἥλους διαμπὰξ διαπεπερονημένους καὶ κορμοὺς καὶ σφῆνας καὶ πίτταν καὶ πηλὸν καὶ πολλήν τινα τοιαύτην ἀμορφίαν ὑποικουροῦσαν· ἐῶ λέγειν μυῶν πλῆθος ἢ μυγαλῶν ἐμπολιτευόμενον αὐτοῖς ἐνίοτε. τοιοῦτόν τι καὶ βασιλεία ἐστίν.

[3] Cf. *Luc.* Gall. 24 et 26 (voir Helm, *op. cit.*, p. 328 s.). Dans le § 26, il s'agit des acteurs tragiques, qui ont diadème, épée et perruque... un faux pas, et les haillons apparaissent, et le public rit aux larmes. Voir encore

Sans doute Lucien n'a, pour leur façon de vivre, pour leur débraillé et leur apostolat, aucune espèce de sympathie. Il ne fraie point avec eux. Il a pour eux le mépris du rhéteur et de l'homme bien élevé [1]. Il dépeint sans nulle charité les fanfaronnades de Théagène et de Protée Pérégrinus. S'il les apprécie, c'est seulement en ce qu'ils défont l'œuvre d'interprétation prudente des stoïciens. Les héros anciens de la secte lui paraissent dignes de respect surtout à cet égard. A distance, il ne peut découvrir en eux cette hypocrisie qu'il poursuit chez tous les philosophes. L'un d'entre eux, *Ménippe*, ne doit sa notoriété qu'à la vie qu'il lui a rendue [2].

Parmi ses contemporains, le seul qu'il paraisse admirer sans réserve est le cynique *Démonax* [3]. Il le loue d'autant plus qu'il semble assez éclectique pour un disciple d'Antisthène. Réserve faite de son genre de vie, Démonax est un cynique d'assez bon ton, spirituel et dénué de sotte prétention. Sans qu'il soit un impie, la religion du peuple lui paraît ridicule. Entre les plaisanteries que Lucien lui attribue, n'en citons qu'une, relative à notre objet. Un de ses amis lui proposait une visite au temple d'Asclépios, pour y implorer le dieu en faveur de son fils malade. Démonax ne comprend pas qu'il faille se déplacer ainsi pour trouver la présence de la divinité : « Penses-tu, dit-il, qu'Asclépios soit sourd, au

dans Helm, p. 342 : die kynische Schriftstellerei... liebt es, das Erhabene in den Staub zu ziehen und der Lächerlichkeit preiszugeben, weil nichts mehr geeignet ist, den geringen Wert alles Irdischen zu zeigen.

[1] L'œuvre de Lucien fourmille d'allusions malveillantes à leurs barbes en désordre, à leur gloutonnerie et à leur vantardise. Le traité intitulé « le cynique » est apparemment inauthentique (M. Croiset, Caspari), mais il exprime bien l'antipathie que ressent l'homme du monde épicurien à l'égard de ces sordides prêcheurs. Cf. *Luc.* de morte Peregr. ; Nigrinus, 27-28 ; Nec. 4 ; Icarom. 31. etc., etc. Voir à ce sujet Caspari, *de Cynicis qui fuerunt ætate roman. imper.*, p. 24.

[2] Voir Helm, *op. cit.*, en particulier, p. 14-15.

[3] Bieler, dans Caspari, *op. cit.*, fait du Démonax l'œuvre d'un cynique, réfutant l'opinion qui condamne la secte. Caspari est aussi tenté de déclarer le traité inauthentique, p. 23.

point de ne pouvoir nous entendre de là-bas quand nous prions ici ?[1] » Il semble que Démonax se soucie davantage d'épurer la piété que de maudire les sanctuaires. De même qu'il faut orner les âmes de science, ainsi, pense-t-il, faut-il orner les cités par des statues de dieux[2].

La secte cynique est singulièrement vivante et remuante au cours du IIe siècle. Ses membres, à vrai dire, ne sont pas favorisés par le pouvoir, comme ceux d'autres écoles. Ils ne sont pas non plus persécutés. Leurs discours s'adressent à tous, et ils parlent la langue de tout le monde. « Il n'y a rien de moins philosophique que ces soi-disant philosophes », disait-on d'eux auparavant déjà[3]. Mais ils savent où ils vont et ne craignent pas le scandale.

Oenomaüs est le véritable type de leur genre. Il semble qu'il ait vécu sous les Antonins, entre Plutarque et Lucien[4]. Mieux que Démonax, il a gardé la tradition de l'école. Il en accentue la violence et l'âpreté. L'empereur Julien, qui aimait à découvrir de la piété chez Diogène, blâme l'irréligion d'Oenomaüs[5]. Comment eût-il supporté d'entendre Apollon qualifié de « sophiste », quand il rend des oracles ?

C'est Eusèbe qui nous a heureusement conservé des fragments importants de son ouvrage « Les charlatans dévoilés[6] ». Parmi les œuvres en prose du IIe siècle, c'est l'une des plus vivement écrites. Oenomaüs y raille la mantique, ses équivoques et son hypocrisie. Tandis que Plutarque la dérobait à l'influence des dieux pour l'attribuer aux démons, le Cynique

[1] *Luc.* vit. Demonact. 27 : εἰπόντος δέ τινος τῶν ἑταίρων, Ἀπίωμεν, Δημῶναξ, εἰς τὸ Ἀσκληπιεῖον καὶ προσευξόμεθα ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ. — Πάνυ, ἔφη, κωφὸν ἡγῇ τὸν Ἀσκληπιόν, εἰ μὴ δύναται κἀντεῦθεν ἡμῶν εὐχομένων ἀκούειν.

[2] τὰς μὲν πόλεις ἀναθήμασιν, τὰς δὲ ψυχὰς μαθήμασιν κοσμεῖν δεῖ (Mullach, *Demonactis* fr. 16).

[3] *Athénée*, 611 d.

[4] Voir les preuves données par M. P. Vallette, *de Oenomao Cynico*, p. 1-7.

[5] *Julien*, or. VI, 199 A.

[6] *Eus.* P. E., V, 18-36 ; VI, 7 (voir le texte, suivi d'un commentaire, établi par M. Paul Vallette, *op. cit.*).

n'y perçoit à l'œuvre que la tromperie des hommes. Au lieu d'interpréter les poètes en écartant les dangers de leurs mythes, Oenomaüs se contente de les injurier. Il le fait en connaissance de cause, car il les a lus. Tous les cyniques n'en avaient point fait autant. En détruisant les oracles, il touche aussi à l'idolâtrie, dont le décor les favorise. La dévotion absurde d'autrefois se perpétue dans le présent. Le philosophe en embrasse l'immense vanité. Il voit des cités entières immolant des victimes à Dionysos représenté par un phallus, et à toutes les figures matérielles qui portent le nom des dieux d'Hésiode [1]. « Car ils sont trente mille en vérité sur la terre féconde, non pas immortels, mais dieux de pierre et de bois, maîtres des hommes. S'ils pouvaient voir l'insolence des hommes ou leur justice, la sottise n'aurait pas cru jusqu'au point de répandre sa maladie jusqu'à ce jour, après avoir pénétré dans l'Olympe, où l'on dit que les dieux ont leur résidence inattaquable. Que dis-je ? Si cette demeure était inattaquable, la sottise n'y serait point parvenue, et nul des Olympiens n'en serait arrivé à ce point de démence, d'accorder la divinité à une souche d'olivier [2]. » A ce propos, Oenomaüs raconte l'histoire de ces Méthymnéens, transportant avec des soins méticuleux un tronc d'arbre informe, qui devait répandre le bonheur dans leur cité. Il ne manque pas de reprendre aussi l'anecdote bien connue au IIe siècle — et qui revient souvent dans cette polémique — celle de la statue de Théagène [3]. Que les Thasiens furent insensés dans l'occurence, de croire que les dieux avaient ressenti quelque

[1] ap. Eus. P. E., V, 36, 1.

[2] *Ibid.* V, 36, 2-3. τρὶς γὰρ ὡς ἀληθῶς μύριοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ, οὐκ ἀθάνατοι, ἀλλὰ λίθινοι καὶ ξύλινοι δεσπόται ἀνθρώπων... οὐδ' ἂν εἷς τις τῶν Ὀλυμπίων εἰς τοῦτο ἦλθε παρανοίας ὥστ' ἐλάινον κορμὸν θεῶσαι.

[3] *Ibid.* V, 34, 11. οὕτω καὶ ὁ χάλκεος αὐτοῦ ἀνδριὰς ἔδειξέ τι ὑπὲρ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων εἰκόνας, ἐπικατενεχθεὶς τῷ μαστιγοῦντι ἐχθρῷ, κατά τινα, ὡς ἔοικε, δαιμονίαν μέριμναν. (Cf. *Dion Chrys.* or. XXXI, 96 : εἴτε ἀπὸ τύχης εἴτε δαιμονίου τινὸς νεμεσήσαντος.)

offense, lorsque le bronze d'un athlète avait subi l'affront[1] !

Je ne dirai pas que le ton d'Oenomaüs soit plus hardi que celui de Lucien. Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre, la polémique est ici tombée aux mains d'hommes irréligieux. Ils n'ont plus de scrupules à l'égard des choses du sanctuaire, parce qu'ils n'en ont plus à l'égard des dieux. Si Eusèbe s'était aperçu qu'il prenait pour allié un athée, je ne sais s'il aurait fait tant d'honneur à Oenomaüs. Chez Plutarque, nous avons senti des réserves encore ; de même chez les Stoïciens : l'idée même d'un *agalma*, d'une statue consacrée, élevée en l'honneur d'une divinité, ne leur paraît au fond pas contre nature ni digne de mépris. Pourvu du moins que les fidèles sachent ce qu'ils font en présentant aux dieux de semblables hommages.

Les discours les plus impies contre les statues n'ont jamais entraîné la foule. Si presque tous les hommes cultivés de ce temps sont opposés en théorie au « culte des images[2] », si le mot de *ἄψυχα*, chez les auteurs les plus pieux, sert à qualifier les idoles[3], il faut se rappeler que les meneurs les plus enragés ne sont pas des iconoclastes. Ils s'inclinent à de certaines heures devant l'usage ancestral. Leur certitude d'être dans le vrai, tandis que la foule est dans l'erreur, ne les pousse aucunement à devenir les victimes de cette certitude. La déclamation leur suffit, et ce n'est pas elle en ce temps-là, qui armait le bras des persécuteurs.

[1] *Ibid.* V, 34, 9 : ὑπὲρ οὗ τοῦ ἀνδριάντος ἐχαλέπηναν οἱ θεοὶ καὶ τὴν Θασίων γῆν ἄφορον εἰργάσαντο ; 14 : τί γὰρ δὴ καὶ μέλει τοῖς φιλανθρώποις θεοῖς ἀνθρώπων καταχαλουμένων ὅσονπερ ἀνδριάντων ; Cf. dans la suite, 15-16, une anecdote semblable qui s'est passée chez les Locriens.

[2] Voir Geffcken, *Werdezeit des Christentums*, p. 10-11 ; p. 17.

[3] Voir en particulier *Dion Cass.* LX, 13 ; *Dion Chrys.* XXXI, 96. Cf. *Athénag.* Legat. XXIII, où il donne la parole à des païens cultivés.

La *matière* des statues est indigne des dieux. Que signifie *cette forme humaine* qu'on leur donne? Est-ce que la divinité peut se manifester *dans le travail vulgaire des artisans?* C'est *le butin des voleurs de temples* qu'on leur fait préparer. L'on n'était pas traîné au supplice pour avoir dit ces choses et pour les répéter. Tertullien s'en étonne : « Quant à vos philosophes, dit-il, qui détruisent vos dieux à la vue de tous, et qui accusent vos superstitions en déclamant contre elles, vous ne trouvez pour eux que des louanges[1] ! »

[1] *Tertullien*, Apol. 46.

II. Polémique chrétienne.

Le mot εἴδωλον, si fréquemment employé par les auteurs chrétiens pour désigner les statues sacrées, ne désignait-il pas le spectre insaisissable de l'âme des morts, le fantôme errant que l'on redoute ? En faisant la conquête du monde gréco-romain, les chrétiens ont visé surtout à le délivrer de la *vanité* des idoles ; et l'on peut ajouter, à l'arracher à *l'influence* des idoles. Toute leur polémique tient en ces deux mots : « A quoi sert d'adorer les images muettes et sourdes ? » et « Gardez-vous des idoles pernicieuses. » C'est la guerre sans merci : c'est l'esprit contre la *matière inerte*, et c'est encore l'Esprit contre *les esprits*, Dieu contre les démons[1]. Le péché du monde s'étale en tous lieux sous la forme de l'idolâtrie. « Le premier essai de former des idoles, avait dit un Juif, l'auteur de la Sapience, a été le commencement de la prostitution, et leur perfection a été l'entière corruption de la vie humaine[2]. »

1. — *La polémique israélite.*

Pour saisir le caractère radical de la polémique chrétienne, il faut comprendre qu'elle ne se sépare pas de celle des Juifs.

[1] Wendland, *Hell. Röm. Kultur...*, p. 142. Geffcken, *Zwei Griech. Apol.*, p. 80. Cf. entre tant d'autres citations, I Cor. XII, 2 ; I Thess. I, 9. (Act. XIV, 15 ; XIX, 26), et I Cor. X, 20 ; VIII, 4-6 ; Gal. IV, 8-10. D'une part, *idoles muettes et vaines ;* d'autre part, dans le sacrifice, au temple, on communie avec *les démons*.

[2] Sapience XIV, 12.

Elle repose sur des *coutumes* déjà anciennes, et ne se laisse pas confondre avec une prédication de philosophes. Ce sont les représentants d'une nation nouvelle qui interviennent dans le débat, et dont l'attitude en matière de culte pouvait à bon droit surprendre les Grecs et les Romains[1].

De même que nous avons recherché les origines de la polémique grecque contre les images, il est nécessaire de jeter ici un rapide coup d'œil sur le développement de la polémique israélite[2].

Inutile d'affirmer que l'*enseignement* de l'Ancien Testament ne laisse aucune place aux représentations plastiques de la divinité. Le créateur des choses ne peut être renfermé dans une création d'homme. Ce serait un blasphème que de le supposer. Quant à vénérer dans une image le *symbole* de l'Etre divin, il ne peut en être question. Car — outre qu'une telle adoration est dépourvue de sens — on sait à quels égarements elle entraîne.

Mais il est facile de discerner à travers les récits bibliques — et dans la violence même de la lutte engagée contre l'idolâtrie au sein du peuple israélite — que cette condamnation des images ne remonte pas aussi loin qu'on l'a cru, à savoir aux origines. Le « désert » n'est pas plus iconoclaste qu'il n'est « monothéiste ». La notion d'une résidence de la divinité dans la pierre appartient à toutes les religions sémitiques, qu'il s'agisse de pierres brutes ou de blocs travaillés par la main de l'homme[3]. Il serait fort étrange que les

[1] Voir en particulier *Dion Cass.* XXXVII, 17... κεχωρίδαται δὲ ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἔς τε τἄλλα τὰ περὶ τὴν διαίταν πανθ'ὡς εἰπεῖν, καὶ μάλιστ'ὅτι τῶν μὲν ἄλλων θεῶν οὐδένα τιμῶσιν, ἕνα δέ τινα ἰσχυρῶς σέβουσιν, οὐδ'ἄγαλμα οὐδὲν οὐδ'ἐν αὐτοῖς ποτε τοῖς Ἱεροσολύμοις ἔσχον, ἄρρητον δὲ δὴ καὶ ἀειδῆ αὐτὸν νομίζοντες εἶναι περισσότατα ἀνθρώπων θρησκεύουσι. Cf. *Tacite*, dans le pass. bien connu Hist. V, 4 ; *Celse*, ap. Orig. C. C., IV, 31, et la réponse d'Origène.

[2] Cf. le résumé de la question dans la *Real. Encycl. de Herzog*, art. : Bilderdienst ; et dans SCHÜRER, *Gesch. der Jüd. Volkes*, t. II, p. 68 ss.

[3] Voir F. LENORMANT, Rev. H. des R., t. III, 1881 ; Ch. LENORMANT, *Nouv. Ann. de l'Inst. archéol.*, t. I, p. 234 ss., et art. : *Bætylia* (dans Dar. et Sagl.) ; BAUDISSIN, *Studien zur semit. Rel. Gesch.*, I, 80-96.

Hébreux n'eussent pas partagé cette croyance. On a cité souvent le *bétyle* de Jacob, qui procura au patriarche une révélation inattendue [1]. Il paraît probable que l'*arche sainte* et son mystérieux contenu ont quelque rapport avec la présence de Jahvé. Il semble aussi que l'*éphod*, cet objet problématique dont parle le premier livre de Samuel, n'ait pas été autre chose qu'une informe statue oraculaire, qu'on pouvait aisément transporter [2]. La tradition postérieure aurait tenté, tout en gardant le nom de cet objet, d'atténuer le souvenir de sa destination primitive. La consécration d'un *veau d'or*, tentée à plusieurs reprises au cours de cette histoire, n'a pas été nécessairement un emprunt aux coutumes étrangères. Ce sont là deux ou trois exemples bien connus ; on pourrait en citer d'autres pour confirmer cette thèse que l'ancienne religion d'Israël eut un caractère idolâtre [3].

Mais avant que, chez les Grecs, des penseurs eussent proclamé leur mépris pour des superstitions de cette nature, les *prophètes* israélites avaient entrepris une campagne autrement violente. Ils semblent en appeler aussi à un âge d'or, où les hommes connaissaient Dieu de plus près et l'adoraient sans le secours de ces intermédiaires. Plus qu'aucun autre peuple, les Israélites ont cru à la pureté primitive de leur culte. Tout l'effort des prophetes consiste à rétablir cette religion sans idoles, à la fois monothéiste et spiritualiste [4]. Ils se plaisent à proclamer la vanité des « ouvrages de main d'homme, qui ne peuvent ni voir, ni entendre, ni manger, ni sentir [5] », à en énumérer les matières méprisables, qu'elles soient précieuses ou viles : l'or, l'argent, le bois, la

[1] Genèse XXVIII, 10-22.

[2] I Sam. XIV, 3, et autres textes du même livre.

[3] Ce caractère de la religion primitive d'Israël a été exposé (avec indication des sources) par Ch. Piepenbring, Rev. H. des R., t. XIX, 1889, p. 171 ss.

[4] Voir les premiers prophètes écrivains, en particulier le passage *Amos* V, 25-26.

[5] *Deutér.*, IV, 28.

pierre. « Ces dieux sont comme une colonne massive et ils ne parlent point ; on les porte, parce qu'ils ne peuvent marcher. Ne les craignez pas, car ils ne sauraient faire aucun mal, et ils sont incapables de faire du bien. Nul n'est semblable à toi, ô Jahvé !... Tous ensemble ils sont stupides et insensés ; leur science n'est que vanité ! C'est du bois ! Les idoles ne sont que mensonge. Il n'y a point en elles de souffle ; elles sont une chose de néant, une œuvre de tromperie. Elles périront quand viendra le châtiment[1]. » C'est chez ces prophètes aussi que nous trouvons à diverses reprises la description ironique de l'*ouvrier*, accomplissant son travail vulgaire, et puis se prosternant devant l'idole qu'il vient d'achever : « Sauve-moi, lui dit-il, car tu es mon Dieu[2] ! »

Cette lutte contre les images chez les Israélites est l'un des faits les plus extraordinaires de l'histoire des religions. C'est grâce à l'exil sans doute, et à la réorganisation cultuelle qui suivit cette période, qu'elle est parvenue à son aboutissement. Les réformateurs ont enfin convaincu leur peuple que cette coupable vénération avait été la source de ses maux. En tout cas, c'est à l'époque du « judaïsme » que la condamnation de l'image taillée a été réalisée de la façon la plus inouïe[3]. On en vint à interdire toute représentation d'êtres vivants au moyen de l'art. Et c'est un peuple entier qui se prononce dans ce sens.

La lutte est donc achevée au sein de la nation. Il ne lui reste qu'à proclamer son mépris et son horreur pour les abominations étrangères. L'introduction de l'art grec en Palestine, sous les Séleucides, n'a fait qu'exaspérer cette violence. Sous les Hérodes, qui favorisent les usages hellé-

[1] *Jérémie*, X, 3 ss.

[2] Ce thème est formulé de façon typique dans Isaïe XLIV, 12 ss. Nous avons précisément dans le Deutéro-Isaïe, à qui appartient ce passage, le point culminant de cette polémique (R.-E. Herzog, art. cit.).

[3] Selon la formule *Deut.* IV, 16-18.

niques, règne une opposition pleine de rage et d'humiliation[1]. Ayant perdu leur ancienne liberté, les Juifs tiennent à garder maintenant le trait qui les distingue de tous les autres peuples. C'est une question de vie ou de mort. On interdit l'usage du vin païen, parce qu'il *pourrait* une fois servir au culte des idoles. Un Juif a-t-il du combustible provenant d'un bois sacré, il ne saurait l'utiliser sans contracter une souillure[2]. Il faut lire dans Josèphe l'histoire de leurs efforts désespérés[3]. Efforts qui ne restent pas toujours sans résultat : des généraux romains renoncent à introduire dans la ville sainte les signes militaires ornés de l'image de César[4]. Il y avait bien en Palestine des monnaies d'argent à l'effigie de l'Empereur[5] ; mais, par égard pour les Juifs, on frappait des monnaies usuelles de cuivre, dépourvues de cette image[6].

Dès le III[e] siècle avant l'ère chrétienne, certains Juifs se mettent au courant de la culture grecque. Ils essaient aussi — ceux d'Alexandrie, en particulier — de répandre hors de Palestine les principes de leur religion. Ils se montrent naturellement hostiles à l'anthropomorphisme et à toutes ses conséquences. Mais l'attaque pouvait aisément se retourner contre eux : sans doute Jahvé n'a point de statues ; il n'en veut point. Mais n'est-il pas décrit aux livres saints sous les traits d'un homme, ainsi que les Olympiens dans Homère ? Aussi *Aristobule*, dans un fragment que nous possédons, fait-il connaître l'effort inauguré pour interpréter allégoriquement les descriptions de la Parole divine[7]. Si l'on parle

[1] *Joseph.*, bell. jud., I, 33, 2.

[2] Cit. de l'*Aboda Sara* III, 4 ; I, 4 ; I, 1-2 ; II, 3 (voir Schürer, *op. cit.*).

[3] *Joseph.*, antt. XV, 8, 1-2 ; XVII, 6, 2 ; XVIII, 3, 1 ; bell. jud. II, 9, 2-3.

[4] *Joseph.*, bell. jud. II, 9, 2 ss. ; X, 4.

[5] Voir *Matth.* XXII, 19-21 et parall.

[6] Schürer, vol. cit., p. 68 et notes. Cf. Ewald, *Gesch. des Volkes Israël*, V, 82 ss.

[7] Aristobule est le premier qui systématiquement ait rattaché la philosophie grecque à Moïse. On l'a pris longtemps pour un Juif péripatéticien, qui aurait adressé au roi Philométor une explication de la Loi. Sur l'authen-

des *mains de Dieu*, ce n'est que façon imagée pour désigner sa puissance, et ainsi de suite. C'est surtout *Philon* qui, plus tard, donna une forme à cette polémique, où la méthode du philosophe se combine à l'orthodoxie de l'Israélite. L'essentiel de sa doctrine, c'est la transformation par un système de *figures*, de l'histoire juive en une doctrine de salut. Il redouble d'allégories, pour soustraire la divinité à toute ressemblance humaine [1], car « l'anthropomorphisme est une impiété plus vaste que l'océan [2] ». Pour l'éviter à tout prix, il enlève à Dieu toutes les qualités qui se peuvent exprimer, tout ce qui relève de la sensation [3]. C'est chez Philon que la collection des arguments à jeter à la face des idoles nous paraît achevée. Il connaît ceux des philosophes grecs, et les utilise. Il rappelle avec bonheur l'anecdote du bassin d'Amasis, rapportée par Hérodote [4]. Ce contraste entre l'objet destiné aux usages vils et la statue de la divinité, formés tous deux de la même matière, l'un pouvant se métamorphoser en l'autre : c'est un motif que les Pères de l'Eglise reprendront fréquemment [5]. Mais on trouve aussi chez lui l'attaque assez désordonnée, qui porte à la fois contre les astres-dieux, les idoles, les demi-dieux et les sottises de la mythologie ; et à ce point de vue, le traité « de la vie contemplative » est le prototype des apologies du II[e] siècle [6]. On

ticité très problématique du fragment qui subsiste, voir Bréhier, *Idées philos. et relig. de Philon*, p. 48.

[1] Entre autres passages, voir *Philon*, leg. alleg. I, 13 ; III, 11 init.

[2] *Phil*. de conf. ling. 27.

[3] εἰς αἴσθησιν ἐρχόμενα (quod deus immut. 13). Consulter sur ce point H. Guyot, *L'Infinité divine depuis Philon* .., p. 49 s.

[4] *Hérodote* II, 172.

[5] *Philon*, de vit. contempl. (Conybeare, p. 36) : ξόανα καὶ ἀγάλματα... ὧν αἱ οὐσίαι λίθοι καὶ ξύλα, τὰ μέχρι πρὸ μικροῦ τελείως ἄμορφα... ὧν τὰ ἀδελφὰ μέρη καὶ συγγενῆ λουτροφόροι γεγόνασι καὶ ποδόνιπτρα, καὶ ἄλλ' ἄττα τῶν ἀτιμοτέρων ἃ πρὸς τὰς ἐν σκότῳ χρείας ὑπηρετεῖ μᾶλλον ἢ τὰς ἐν φωτί. Cf de ebriet. I, 374, 10. vit. Mos. II, 166 .., etc. Voir Geffcken, *Altchristl. Apol.* (N. Jahrbücher, 1905).

[6] Remarquer l'assimilation faite pas Philon entre les astres *créés*, et les images, *créations* de l'homme. Tout cela est compris sous l'épithète de ἄψυχος, ὕλη καὶ ἐξ ἑαυτῆς ἀκίνητος, ὑποβεβλημένη τῷ τεχνίτῃ πρὸς ἁπάσας σχημάτων καὶ ποιοτήτων ἰδέας (de vit. contempl., p. 33 Conybeare, et notes).

s'en apercevra dans la suite. Qu'il est bien de l'Ancien Testament, ce dédain de la splendeur terrestre, de la beauté du corps[1], qui ne dure qu'un temps, et trouve un symbole dans la vanité des matières inanimées! Que valent les œuvres de l'art, que valent les statues? « Aucune de ces choses, dit Philon, n'est admise par Dieu au rang des choses bonnes. » Ce n'est donc pas seulement la condamnation des objets de culte, mais celle de toute peinture et de toute plastique[2].

Dans le livre de la *Sapience,* et surtout dans la lettre d'*Aristée,* nous voyons que les Juifs cultivés sont au courant de l'explication evhémériste de la religion. Ils en font leur profit quand ils se prononcent sur la valeur des statues de culte. Elles ne sont que souvenirs, que monuments commémoratifs de souverains et d'hommes utiles, et il n'est pas question de divinité en tout cela. Il y a de nos jours bien des hommes intelligents, et personne ne songe à les invoquer ni à les regarder comme des dieux[3].

On sait que le judaïsme postérieur s'est exprimé aussi dans la langue prophétique de la *Sibylle.* Des auteurs israélites ont insufflé à cette vieille poésie grecque l'esprit de la Thora. Cela rentre bien dans leur méthode de combat, de prouver que les Juifs n'ont manqué, quoi qu'on dise, d'aucune ressource littéraire ni philosophique. C'est ainsi que « la Sibylle est devenue un témoin du vrai Dieu dans le camp des

[1] La σώματος εὐμορφία... Voir *Philon,* de Provid. ap. Eus. P. E., VIII, 14, p. 388 b. (Gifford).

[2] *Philon,* ibid... καὶ ταῦθ' ὁρῶν ἐν ἀψύχοις περιμάχητα καλλιγράφων ἔργα καὶ πλαστῶν καὶ ἄλλων τεχνιτῶν, ἔν τε ζωγραφήμασι καὶ ἀνδριᾶσι... τούτων οὖν, ὥσπερ ἔφην, οὐδὲν παρὰ θεῷ τῆς <τοῦ> ἀγαθοῦ μοίρας ἠξίωται.

[3] *Sap. Sal.* XIV, 65 : un père élevant une statue à son fils pour se consoler de l'avoir perdu : c'est l'origine de l'idolâtrie. *Aristée,* ap. Eus. P. E. VIII, 9, p. 371 B : ἀγάλματα γὰρ ποιήσαντες ἐκ λίθων ἢ ξύλων, εἰκόνας φασὶν εἶναι τῶν ἐξευρόντων τι πρὸς τὸ ζῆν αὐτοῖς χρήσιμον, οἷς προσκυνοῦσι, παρὰ πόδας ἔχοντες τὴν ἀναισθησίαν. Cf. Persæus, auditeur de Zénon, ap. *Cic.* de nat. deor. I, 15, 38. Voir un jugement analogue dans *Sanchionathon,* fr. ap. Eus. P. E., I, 6 : idolâtrie : perfectionnement de la vénération qu'on rendait jadis aux grands hommes.

ennemis[1]. » Elle est renseignée naturellement sur les colonies juives dispersées dans le monde gréco-latin, et connaît les tentations auxquelles elles sont exposées. Elle oppose triomphalement les oracles authentiques de Dieu aux révélations menteuses des idoles[2]. La sibylle du IIe siècle, qui parlera au nom de l'Eglise chrétienne, tiendra le même langage.

Nous avons entendu jusqu'ici le jugement unanime des prophètes et des philosophes, le jugement de tout un peuple sur l'insensibilité des images taillées. Il ne faudrait pas se faire d'illusion. La défense prononcée par la loi de fléchir le genou devant elles — défense répétée sans cesse — les précautions prises pour éviter tout contact avec elles et leurs adorateurs, semblent trahir quelque terreur secrète, celle qu'on éprouve devant des génies malfaisants et cachés. Il serait bon d'interroger à nouveau les croyances populaires qui avaient cours en Israël. La traduction des Septante nous dit que tous les dieux des nations sont des démons, ou plutôt des « idoles de démons ». Le mot du texte hébreu n'exprime pas seulement la vanité des images, mais soupçonne en elles une *dangereuse réalité*[3]. La langue de l'Ancien Testament

[1] Geffcken, *Aus der Werdezeit*..., p. 37. Lire son chapitre sur la Sibylle, p. 31-47.

[2] *Orac. Sibyll.* ap. Clem. Alex. Protr. IV, 50, 1 :

οὐ ψευδοῦς Φοίβου χρησμηγόρον, ὅν τε μάταιοι
ἄνθρωποι θεὸν εἶπον, ἐπεψεύσαντο δὲ μάντιν,
ἀλλὰ τοῦ μεγάλοιο, τὸν οὐ χέρες ἔπλασαν ἀνδρῶν
εἰδώλοις ἀλάλοισι λιθοξέστοισιν ὅμοιον.

[3] Il ne faut pas oublier que les LXX ont été la Bible des chrétiens. Ils y ont puisé tout à la fois l'horreur et la terreur des idoles. — πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμονίων εἰσὶν εἴδωλα. Nous avons en hébreu (Ps. XCVI, 5) :

כָּל־אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים

Il est possible que la signification primitive du mot אֱלִיל ne désigne pas seulement des dieux de néant, des idoles, mais quelque puissance supé-

désigne ailleurs les images de culte par un autre vocable, qui sert d'appellation aux *esprits mauvais* [1]. Ces textes, et d'autres encore, pourraient nous faire supposer à bon droit que, chez les Israélites, les idoles devaient provoquer, outre la raillerie méprisante, une certaine crainte. Des êtres intermédiaires occupent une grande place dans la doctrine de Philon. La croyance aux mauvais démons devait être plus répandue encore dans les couches inférieures. On n'affirme pas nettement que la matière des statues consacrées serve de vêtement à ces êtres, mais rien n'empêche de croire qu'elle soit à de certaines heures leur résidence de prédilection. La notion reste vague, comme on peut s'y attendre. Mais il y a une parenté mystérieuse entre ces esprits matériels et les idoles périssables, entre les anges déchus et les objets vulgaires du culte païen. C'est de cette espèce perverse, qui résiste à Dieu, qu'émane l'influence du péché, qui se fait sentir dans les temples, royaume des démons [2].

rieure et funeste. En tout cas, dans les LXX, εἴδωλον sert à traduire אֱלִיל, en particulier dans Lév. XIX, 4 ; I Chron. XVI, 26 ; Ps. XCVII, 7. Il traduit du reste *toutes les épithètes injurieuses* qui ont exprimé le dégoût des Israélites pour les dieux païens, en particulier : גִּלּוּלִים, que Stade traduit par « Dreckdinger ». Cf. LXX : Lév. XXVI, 30 ; Deut. XXIX, 17 ; II Rois, XVII, 12 ; XXI, 11 ; XXIII, 24..., etc. ; et הֶבֶל, vanité, souffle. Cf. LXX : Deut. XXXII, 21 ; Jér. XIV, 22 ; XVI, 19. On trouve aussi εἴδωλον pour מִפְלֶצֶת, qui désigne dans II Chron. XV, 16, peut-être un « simulacrum Priapi ». Et encore pour עֹצֶב (rac. עצב, tailler), qui s'applique dans Isaïe XLVIII, 5 à une idole. Ce serait l'équivalent de ξόανον. Enfin εἴδωλον s'applique encore au terme ignoble de שִׁקּוּץ, excrément. Cf. LXX : I Rois XI, 5, 7, etc. Les Juifs n'hésitèrent pas à donner ce nom à la statue de Zeus, érigée devant leur temple par Antiochus Epiphane.

[1] שֵׁד, שֵׁדִים, Deutér. XXXII, 17 ; Ps. CVI, 37. Ne pas oublier non plus l'expression שָׂעִיר (démon à forme de bouc, « satyre » qui habite le désert), que les LXX traduisent aussi par εἴδωλον. Voir II Chron. XI, 15, cf. Lév. XVII, 7.

[2] Sur l'acception du mot *démons* chez les Grecs et chez les premiers chrétiens, lire Hild, *Etude sur les démons,* surtout p. 291-321 ; cf. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 349 ; Puech, *Apol. chrétiens du IIe siècle,* p. 300 ss. ; P. Vallette, *L'apologie d'Apulée*, p. 258 ss. ; Bouché-Leclercq, *Hist. de la Div.*, t. I, p. 92 ss.

2. — *L'Eglise primitive et les images.*

L'Eglise primitive a donc hérité de la théocratie juive ce mépris absolu des idoles et la condamnation de l'art qui les fabrique. A travers son dédain pour la loi déchue, pour le sabbat et les sacrifices, subsiste l'attachement à un culte où l'image taillée ne joue aucun rôle [1]. Aux néophytes qui viennent à eux, les fidèles ont coutume de montrer dès l'abord le néant des idoles et de toute chose créée à laquelle on attribue la divinité. Pour arriver à la religion, il faut savoir avant toutes choses que cette vénération constitue le péché par excellence [2]. Sur « le chemin de la mort éternelle », parmi les embûches qui détruisent l'âme, c'est l'idolâtrie qu'on désigne d'abord [3]. C'est d'elle que vient l'abomination, et c'est elle qui ramène à toutes les abominations. « Mon enfant, dit l'auteur de la Didaché, garde-toi de la science des augures, parce qu'elle conduit à l'idolâtrie ; garde-toi de la magie, de l'astrologie et des lustrations. Tu ne regarderas et tu n'écouteras aucune de ces choses, car c'est d'elles qu'a été enfanté le culte des idoles [4]. » Cette aversion pour les temples, les autels et les simulacres, dont ils ne supportent pas la vue, c'est comme le signe d'union mystérieux dont les chrétiens sont convenus entre eux [5]. Il se peut même que certains d'entre eux, parmi les plus simples et les plus fanatiques, n'aient pas reculé devant des voies de fait. « Regardez-moi »,

[1] Voir en particulier : *Ep. ad Diogn.* III, éloge du culte juif dans son opposition à l'idolâtrie des Grecs.

[2] *Orig.* C. C. III, 15... ἐπὰν γὰρ τοῖς πρώτως εἰσαγομένοις καταφρόνησιν μὲν τῶν εἰδώλων καὶ πάντων τῶν ἀγαλμάτων ἐμποιήσωμεν, καὶ πρὸς τούτοις ἐπαίροντες τὰ φρονήματα αὐτῶν ἀπὸ τοῦ δουλεύειν τοῖς κτισθεῖσιν ἀντὶ θεοῦ ἐπὶ τὸν κτίσαντα τὰ ὅλα αὐτοὺς ἀναβιβάζωμεν... Après quoi, nous leur montrons d'après les prophéties que Christ est venu comme il devait venir.

[3] *Ep. ad Barnab.* XX, 1.

[4] *Didaché* III, 4.

[5] *Orig.* C. C. VII, 62 ; VIII, 17 : Κέλσ. φησὶν ἡμᾶς βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεὼς ἱδρύεσθαι φεύγειν, ἐπεὶ τὸ πιστὸν ἡμῖν ἀφανοῦς καὶ ἀπορρήτου κοινωνίας οἴεται εἶναι σύνθημα.

dit l'un d'eux, dont Celse a tracé la caricature, « je me tiens debout devant la statue de Zeus, d'Apollon ou de quelque autre de vos dieux ; regardez-moi lui crier des injures ou lui donner des soufflets. Et il ne se venge pas [1] ! » Comme ces ignorants méprisés par Plutarque, ils confondent — mais dans la même injure — les divinités corrompues et leurs images corruptibles [2].

En dépit de la violence de leurs attaques contre les statues païennes, il ne faut pas croire que les chrétiens du IIe siècle aient réprouvé les représentations figuratives au même titre que les Juifs. Il n'y a pas seulement parmi eux des Israélites convertis et d'anciens « prosélytes de la porte », mais des Grecs et des Romains habitués aux œuvres picturales et plastiques. Les tombeaux chrétiens — dans les catacombes de Rome et de Naples — étaient décorés de motifs d'ornementation, de bandelettes de couleur, de corbeilles de fruits et d'animaux symboliques, ainsi que les tombeaux païens. Cette habitude paraît n'avoir suscité dans l'Eglise aucun scandale [3]. Au milieu du IIe siècle, il semble que l'art chrétien n'ait pas seulement une valeur décorative ; mais des peintures apparaissent, où des récits évangéliques se trouvent reproduits, et qui doivent, ainsi que la lecture des textes, encourager à la piété. On y voit des scènes de miracles et de délivrances. Mais, comme on l'a fait remarquer, dans le développement de l'art chrétien primitif, c'est la peinture qui occupe la première place. Les ouvrages de

[1] *Celse* ap. Orig. C. C., VIII, 38.

[2] *Tertull.* ad Marc. I, 7 ; *Orig.* C. C. VI, 4 ; *Act. Apoll.* VII..., etc., etc.

[3] Elle se rattachait théoriquement à l'art décoratif du temple de Jérusalem. Cf. la distinction entre les diverses images (spécialement le débat sur le serpent d'airain, emblème de la croix) chez *Tert.* ad Marc. II, 22 ; III, 18 : où il s'agit de Chérubins et Séraphins d'or : *certe simplex ornamentum*, et serpens æneus : figure d'autant plus légitime, qu'elle fait penser à la croix : sanitas morsuum peccatorum salus exinde prædicabitur.

sculpture, qui sont dans un rapport infiniment plus étroit avec la religion païenne, devaient rencontrer chez les fidèles une antipathie plus décidée, qui ne put être surmontée que peu à peu [1]. Je ne sais si l'on peut faire remonter jusqu'à cette époque les deux statues d'airain qu'Eusèbe a vues à Panéas (Césarée de Philippe), devant la maison de cette hémorrhoïsse dont parle l'Evangile, ainsi qu'on le croyait : « Sur une pierre élevée à la porte, se dresse l'image en airain d'une femme qui fléchit le genou, les mains tendues en avant, telle une suppliante ; en face d'elle, une autre image de même matière, représentant un homme debout, splendidement drapé dans un manteau, et tendant la main à cette femme ; on distingue à ses pieds, sur la stèle même, une sorte de plante étrangère, qui s'élève jusqu'à la frange du manteau d'airain ; elle est un antidote pour toutes sortes de maladies. On dit que cette statue reproduit l'image de Jésus ; elle est demeurée jusqu'à notre époque ; nous l'avons vue nous-mêmes quand nous sommes venus dans cette ville [2]. » Eusèbe attribue l'érection de cette statue au besoin éprouvé dès longtemps par les chrétiens de rendre hommage à leur maître, ainsi qu'on honorait les divinités grecques. « Il n'y a rien d'étonnant, ajoute-t-il, à ce que les anciens païens, objets des bienfaits de notre Sauveur, aient fait cela, puisque nous avons vu aussi que les images des apôtres Pierre et Paul, et du Christ lui-même, étaient conservées sur des tableaux peints : comme il était naturel, les anciens avaient, sans distinction, coutume de les *honorer* comme des sauveurs, de cette manière, *selon l'usage païen en vigueur parmi eux*. [3] »

[1] K. Michel, *Gebet und Bild in fruhchristl. Zeit.* Lire surtout, p. 66 ss.

[2] *Eus.* H. E. VII, 18, 2-3 : ...τοῦτον τὸν ἀνδριάντα εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ φέρειν ἔλεγον, ἔμενεν δὲ καὶ εἰς ἡμᾶς.

[3] *Eus.* ibid., 4 : καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τοὺς πάλαι ἐξ ἐθνῶν εὐεργηθέντας πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ταῦτα πεποιηκέναι, ὅτε καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τὰς εἰκόνας Παύλου καὶ Πέτρου καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ διὰ χρωμάτων ἐν γραφαῖς σωζομένας ἱστορήσαμεν, ὡς εἰκός, τῶν παλαιῶν ἀπαραφυλάκτως οἷα σωτῆρας ἐθνικῇ συνηθείᾳ παρ᾽ἑαυτοῖς τοῦτον τιμᾶν εἰωθότων τὸν τρόπον.

Quoi qu'il en soit de ces portraits et de ces statues, nous n'avons pas ici un objet de culte, et il ne saurait guère être question, au IIe siècle, de quelque image miraculeuse dédiée au Christ, et devant susciter quelque vénération de la part des fidèles. Les Pères apologistes parlent au nom du peuple, au nom des fidèles les plus naïfs. Il apparaît clairement qu'ils ne songent pas à encourager dans l'Eglise, dans la moindre mesure, l'adoration matérielle et coupable qu'ils viennent de détruire dans le monde gréco-romain.

Après avoir déclaré que la lutte contre les idoles est le trait capital de la prédication chrétienne, après ces quelques considérations sur l'art dans l'Eglise primitive, il faut étudier maintenant les traits principaux de la polémique chez les Pères du IIe siècle.

3. — *Les principaux thèmes polémiques chez les Pères du IIe siècle.*

Il n'est pas nécessaire de les examiner un à un, dans les fragments de leurs œuvres qui traitent des images. Une telle méthode pouvait convenir lorsqu'il s'agissait de philosophes appartenant à diverses écoles, et très différents par leurs systèmes. Ici, nous avons affaire à des penseurs qui se rattachent au même groupe et forment une seule famille. Leurs intentions sont pareilles ; c'est à peine s'ils diffèrent par leur degré de culture. Ayant trouvé dans l'Evangile l'unique et véritable « philosophie », ils l'élèvent tout naturellement au-dessus des dissentiments de la pensée grecque. Les uns voient en celle-ci comme une révélation incomplète au sein des nations, tandis que les autres n'y aperçoivent que l'imitation mensongère de la vérité biblique. Mais comme ils sont tous d'accord pour relever les absurdités et les misères de la religion païenne, et surtout l'absurdité éclatante de l'idolâtrie ! C'est en elle qu'on discerne le comble de l'erreur et qu'on touche du doigt la tromperie.

Geffcken fait observer que le principal ouvrage de Justin Martyr n'est qu'une collection des thèmes épars de l'apologie chrétienne [1]. Si le lien manque trop souvent entre les idées, on y trouve du moins, comme disposées en un arsenal, toutes les armes en usage à cette époque et dans ce combat. On ne sera donc pas surpris d'y découvrir, dans l'espace d'un seul paragraphe, les principaux thèmes usités par les auteurs chrétiens du IIe siècle à l'endroit des idoles [2]. En voici la substance :

I. *Contre l'anthropomorphisme de l'art* : Les hommes sont insensés, qui donnent aux dieux la forme humaine, car ce n'est pas celle qui convient à la divinité [3]. (Pour certains auteurs de l'époque, cette déclaration s'étend jusqu'à la condamnation absolue de l'art : car c'est un mensonge qui conduit à la corruption).

II. *Contre la matière de l'idole :*

a) Ces images sont *sans âme*, ainsi que des cadavres [4].

b) Elles sont faites *de la même substance que les objets les plus vils* [5].

c) Elles sont *l'œuvre d'artisans dépravés* [6].

d) Leur richesse *ne sert qu'à tenter les voleurs ;* et quel déshonneur pour des dieux de faire appel à la garde des hommes [7] !

[1] Geffcken, *Zwei Griech. Apol.*, p. 101.

[2] *Just. Mart.* I Apol., IX, 1-5.

[3] *Justin Mart.* loc. cit. : ἀλλ' οὐδὲ... τιμῶμεν οὓς ἄνθρωποι μορφώσαντες καὶ ἐν ναοῖς ἱδρύσαντες θεοὺς προσωνόμασαν... (οὐ γὰρ τοιαύτην ἡγούμεθα τὸν θεὸν ἔχειν τὴν μορφήν, ἥν φασί τινες εἰς τιμὴν μεμιμῆσθαι)...

[4] *Ibid.* ἐπεὶ ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα γινώσκομεν.

[5] *Ibid.* τί γὰρ δεῖ εἰδόσιν ὑμῖν λέγειν, ἃ τὴν ὕλην οἱ τεχνῖται διατιθέασι ξέοντες καὶ τέμνοντες καὶ χωνεύοντες καὶ τύπτοντες ; καὶ ἐξ ἀτίμων πολλάκις σκευῶν διὰ τέχνης τὸ σχῆμα μόνον ἀλλάξαντες καὶ μορφοποιήσαντες θεοὺς ἐπονομάζουσιν.

[6] *Ibid.* καὶ ὅτι οἱ τούτων τεχνῖται ἀσελγεῖς εἰσι καὶ πᾶσαν κακίαν, ἵνα μὴ καταριθμῶμεν, ἔχουσιν, ἀκριβῶς ἐπίστασθε· καὶ τὰς ἑαυτῶν παιδίσκας συνεργαζομένας φθείρουσιν.

[7] *Ibid.* καὶ τῶν ἱερῶν, ἔνθα ἀνατίθενται, φύλακας τοιούτους καθιστάναι, μὴ συνορῶντας ἀθέμιτον καὶ τὸ νοεῖν ἢ λέγειν ἀνθρώπους θεῶν εἶναι φύλακας.

III. *Contre le caractère démoniaque des statues :* les idoles portent *les noms* et revêtent *l'apparence* de démons malfaisants [1].

Rien en tout cela ne saurait nous causer de surprise. Ce sont des thèmes usés. Ce judaïsme débaptisé, au courant des lieux communs de certains philosophes, n'a pas adopté de nouvelle machine de guerre. Il n'est pas jusqu'à ce mépris jeté aux ouvriers corrompus, que l'on ne puisse retrouver chez un auteur païen du siècle précédent [2]. Tel polémiste insistera davantage sur la *vanité* de la matière consacrée ; tel autre joindra à cette affirmation celle du *danger* que présentent les idoles. L'un ne fera que répéter des formules ; l'autre, en vertu de son tempérament particulier, portera tout l'accent sur l'une d'entre elles, avec un zèle inlassable pour la cause du culte en esprit et en vérité. Ces quelques thèmes, nous les trouverons à chaque pas, isolés, combinés ou confondus. Voici une attaque dont les moyens sont singulièrement réduits. Il s'agit de l'écrit d'Aristide.

Plus vivement que Justin, il avait condamné le péché qui réside en l'adoration des *choses créées*. Il évoque l'impiété de l'ancien culte des astres et des éléments [3]. Créatures de main d'homme pour créatures célestes, les idoles ne valent pas mieux [4]. Les Chaldéens l'ont prouvé dès longtemps. N'ont-ils pas commis une triple absurdité ? Celle de diviniser le so-

[1] *Ibid.* ...ἀλλ᾽ ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν. Cf. sur les dieux païens assimilés aux démons : *Justin Mart.* I Apol. XXI, 2-6 ; II Apol. V, 3-4.

[2] Voir *Sénèque,* fr. 120, cité précédemment, page 105, note 2. Cf. chez un contemporain de Justin Mart. : *Celse,* ap. Orig., C. C. I, 5.

[3] Platon attribue aux hommes d'autrefois une adoration de ce genre (Crat. 397 D ; Leg. 886 A-E.). Il semble qu'Aristide dépende ici plutôt de *Jérémie* X, 2 et *Deut.* IV, 19.

[4] Sur le culte des images assimilé à celui des astres, thème fréquent dans l'ancienne apologie, cf. *Sap. Sal.* 13 ; *Philon,* de Decal. II, 191 ; de mon. II, 213 ss. Voir en outre *Tatien,* adv. Gr., IV ; *Athénag.,* Legat. XV, etc.

leil et les étoiles, celle *d'en reproduire les formes* en leur prêtant aussi le caractère divin, celle enfin de *défendre contre les voleurs* les *statues mortes et inutiles* de leurs sanctuaires [1]. Si les lumières du ciel ne possèdent pas l'éternité, apanage de Dieu, quel cas faut-il faire des images dont la piété les gratifie ? Il y a néanmoins des philosophes pour prendre leur défense ! [2]. Et le peuple, comme eux, sait de quelle manière on les fabrique, ces méprisables figures.

Des raccourcis comme ceux qui précèdent donnent de cette polémique une idée plus claire que vivante. Il y manque par trop l'élément personnel, qui seul peut retenir l'intérêt sur des idées banales et des jugements où triomphe une aveugle partialité. *Tatien* et *Athénagore* ont traité de façon plus étendue — sinon beaucoup plus originale — la question des *agalmata*. Ils nous feront connaître certaines variations des thèmes énumérés. Peut-être réussirons-nous, en considérant leurs écrits, à pénétrer mieux l'atmosphère de la lutte. Et nous n'aurons qu'à grouper autour de ces deux noms les

[1] Sur cette allusion *aux voleurs*, et à *la garde* dont les dieux ne peuvent se passer, voir, outre Justin Mart. I Apol. IX : *Ep. ad Diogn.* II, 7 ; II, 2. τοὺς δὲ ἀργυρέους καὶ χρυσοῦς ἐγκλείοντες ταῖς νυξὶ καὶ ταῖς ἡμέραις φύλακας παρακαθιστάντες ἵνα μὴ κλαπῶσιν. *Ps. Melit.* 10. *Clem. Recogn.* V, 15 : quomodo ergo dii sunt qui humanis legibus non suis viribus defenduntur ? sicque et a furibus canum vigiliis et claustrorum munitionibus conservantur, et hoc si fuerint argentea vel aurea vel etiam ænea .., etc. — *Hom. Clem.* X, 8 (cf. X, 22, 23) : πῶς οὖν αὐτοὺς θεοὺς νενομίκατε... ὑπὸ κυνῶν φρουρουμένους, ὑπ' ὄχλων φυλασσομένους ; καὶ ταῦτα ἐὰν χρύσεα ἢ ἀργύρεα ἢ χάλκεα... πῶς δὲ καὶ θεοί εἰσιν, κλεπτόμενοι... φρουρούμενοι ; *Arnob.* VI, 20 ; *Lact.* div. instt. II, 4-5. Voici enfin le passage d'*Aristide*, Apol. III, 2 (Geffcken) : ...ὧν καὶ μορφώματά τινα ποιήσαντες ὠνόμασαν ἐκτύπωμα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης, ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων ἢ φωστήρων, καὶ συγκλείσαντες ναοῖς προσκυνοῦσι θεοὺς καλοῦντες, οὓς καὶ τηροῦσιν ἀσφαλῶς, ἵνα μὴ κλαπῶσιν ὑπὸ λῃστῶν... (Sur ce dernier thème, cf. XIII, 1 : περὶ τῆς ἰδίας σωτηρίας οὐδὲν ἰσχύουσι) σεβόμενοι ἀγάλματα νεκρὰ καὶ ἀνωφελῆ. (Cf. XIII, 1 : θεοποιούμενοι τὰ κωφὰ καὶ ἀναίσθητα εἴδωλα).

[2] *Aristide*, Apol. III, 3.

auteurs connus ou anonymes qui soutinrent le même effort contre le paganisme.

C'est le mépris de la culture grecque, le mépris de l'art et des formes qu'il crée, joint à la hantise des démons, qui a inspiré à Tatien les violences de son « discours aux Grecs ». Il semble donc bien préparé à recueillir le matériel de combat qu'offre la tradition biblique. Mais cet Oriental a fréquenté l'école des sophistes. Il connaît mieux son public qu'un Justin ou qu'un Aristide. « Il a compris, selon toute vraisemblance, dit M. Puech[1], le peu d'impression que pouvaient faire, sur la moyenne des païens mal préparés, les citations textuelles de l'Ancien Testament ou des Evangiles. Il s'est imposé d'en appeler le moins possible à ces preuves scripturaires, si convaincantes qu'elles fussent à ses propres yeux... »

Après avoir maudit la sottise des poètes, des philosophes et des grammairiens, les mensonges des historiens, et la coupable ignorance de tous ses anciens maîtres, brusquement, sans transition aisément explicable, l'auteur se lance à corps perdu dans une étonnante énumération de statues, qui doit établir à la fois *la frivolité de l'art et la corruption qu'il a toujours exaltée*[2]. Chose étrange, il ne s'attaque pas ici aux représentations des dieux. Ce n'est pas proprement l'adoration de l'image taillée qu'il bat en brèche. Il montre seulement qu'en admirant les ouvrages de sculpture, en leur attachant de l'importance, les Grecs ont glorifié le péché et l'ont élevé en tous lieux sur un piedestal. Et l'infamie chez eux fut parfois jugée digne d'un « culte mystique[3]. »

Dans ce réquisitoire, il prétend résumer des impressions de voyageur, tel Pausanias lorsqu'il décrit les temples. « Je

[1] A. Puech, *Les Apologistes grecs du IIe s.*, p. 170. Sur les sources de sa polémique, lire du même auteur : *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, spécialement le chap. IV.

[2] Sur le hors-d'œuvre que paraît constituer ce morceau, lire Puech, *Recherches...*, p. 47 ss. et Kalkmann, *Rh. Mus.*, t. XLII, 1887, p. 489.

[3] *Tatien* or. adv. Græc. XXXIV : μυστικωτέρας θεραπείας.

n'ai pas appris d'un autre, dit-il, les choses que je viens de vous exposer, mais j'ai parcouru beaucoup de pays, j'ai enseigné vos doctrines, je me suis mis au courant de beaucoup d'arts et d'inventions, j'ai séjourné en dernier lieu dans la ville des Romains, et j'y ai vu les diverses statues qui ont été transportées de chez vous chez eux[1]. » Mais ce Barbare, glorieux de l'être, en dépit de sa culture, déclare n'avoir aperçu qu'un « gynécée inconvenant[2]. » Il n'a pas baissé pudiquement les yeux, mais il a maudit en face la vision corruptrice : toutes les courtisanes que l'art immortalise. « Lysippe a représenté en bronze Praxilla, qui n'a rien écrit d'utile dans ses poèmes, Ménestrate Léarchis, Silanion Sapho la courtisane, Naucydès Erinna la Lesbienne, Boïscos Myrtis, Céphisodote Myro de Byzance, Gomphos Praxagoris, et Amphistrate Clito... Rougissez de vous montrer les disciples de ces filles, quand vous raillez celles qui vivent selon notre discipline, avec l'assemblée dont elles font partie. Que vous a appris de respectable Glaukippé, qui mit au monde un enfant monstrueux ? Praxitèle et Hérodote vous ont représenté Phryné la courtisane, et Euthycrate a fait le bronze de Panteuchis, qui avait conçu des œuvres d'un séducteur... Je condamne Pythagore pour avoir représenté Europe assise sur le taureau, et vous pour avoir honoré par son art cet accusateur de Zeus... Bryaxis a représenté Pasiphaé, dont vous commémorez la luxure, comme si vous souhaitiez que les femmes d'aujourd'hui lui ressemblassent...[3] »

Il n'est point encore achevé, ce fastidieux catalogue de marbres et de bronzes. C'est qu'il est le catalogue infini des abominations. « N'est-il pas horrible de voir le fratricide honoré chez vous, qui, ayant sous les yeux les images de Polynice et d'Etéocle, n'anéantissez pas ces souvenirs de leur

[1] *Ibid.* XXXV, init. (trad. Puech).

[2] *Ibid.* XXXIII, init. : λῃραίνει γὰρ μᾶλλον διὰ δόξης πολλῆς τῶν παρ' ὑμῖν ἐθῶν τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ γυναικωνίτιδος ἀσχημονεῖ.

[3] *Ibid.* XXXIII.

méchanceté en les jetant dans une fosse avec leur auteur Pythagore ? Pourquoi, grâce à Périclyménos, si une femme a mis au monde trente enfants, jugez-vous et considérez-vous son effigie comme une œuvre admirable ? Elle avait atteint le comble de l'incontinence ; elle devait donc être un sujet d'horreur [1]... Laïs faisait métier de son corps : son amant en fit l'effigie en commémoration de sa débauche... Il faudrait répudier tout ce qui est pareil [2]. »

Ce qui nous intéresse dans ce passage, c'est la condamnation de l'art en général, en dehors de toute application à la forme divine. Si l'Eglise avait adopté le fanatisme de Tatien, elle ne serait jamais revenue à ces « bagatelles » qui sont les œuvres d'art. C'est bien là le discours d'un homme qui « a baîllé aux chefs d'œuvre [3] ». C'est aussi le jugement d'un Cynique, qui reproche à des statues de femmes galantes de subsister « en trophée de la luxure [4] ». Mais si l'âpreté du ton fait penser au Cynique, l'érudition déployée évoque l'ancien sophiste [5]. Les connaissances de l'école sont devenues une arme entre les mains du prédicateur. Le cadre de cette étude ne comporte pas l'examen des renseignements de Tatien en matière de critique d'art. Peu nous importe qu'il ait vu ces images ou qu'il ait collectionné des fiches, élaboré une liste d'énormités pour ridiculiser la statuaire. Il s'agissait pour lui

[1] A. Puech, à ce propos (*op. cit.*, p. 153, note 1) : Notez le rigorisme de Tatien, qui n'a rien à reprocher à cette femme que son extraordinaire fécondité. Il y a là sans doute le germe de cette défiance contre la chair, de cette condamnation du mariage qu'il prêche après sa rupture avec l'Eglise.

[2] *Tatien*, loc. cit., XXXIV. Je puis clore ici la citation, renvoyant le lecteur à la belle traduction et au commentaire de M. Puech, *op. cit.*, p. 150-155.

[3] *Tatien*, loc cit., XXXIV.

[4] Cf. le mot de Cratès le cynique dans *Plut.* de Pyth. orac. 14 (cité par Sérapion) : ἐκεῖ βλέψον ἄνω καὶ τὴν χρυσῆν ἐν τοῖς στρατηγοῖς καὶ βασιλεῦσι θέασαι Μνησαρέτην (Phryné), ἣν Κράτης εἶπε τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀκρασίας ἀνακεῖσθαι τρόπαιον.

[5] Qu'on se rappelle l'intérêt soulevé à cette époque par la vie des courtisanes celèbres (cf. Rohde, *Griech. Roman*, p. 458, et Kalkmann, *art. cit.*). Athénée a trouvé sur ce sujet plus d'un imitateur parmi les sophistes.

de démasquer l'immoralité, dont l'art grec est une prédication. Qu'il disparaisse, cet évocateur des turpitudes ; qu'elle retourne au néant, cette technique dont les Grecs s'enorgueillissent, et qu'ils n'ont pas même su inventer[1] !

Cette incompréhension absolue de la beauté, cette méconnaissance des intentions de l'art se retrouve ailleurs que chez Tatien. Elle ne s'exprime pas toujours de façon si provocante, mais on la sent néanmoins sous la plume des écrivains. Elle a permis aux polémistes chrétiens de manifester une opposition plus nette que celle de la plupart des philosophes. La pureté des formes féminines ne représente pour les apologistes que la tentation de la chair. Ils n'y voient pas autre chose. Après avoir affirmé en passant qu'on voit en Athéna « la première pensée de Zeus », Justin s'empresse d'ajouter : « C'est ceci que nous trouvons très ridicule : que l'image de la pensée s'offre sous une apparence femelle[2]. » Plus tard, Clément d'Alexandrie, qui n'est pas un Barbare, se prononcera néanmoins dans le même sens. Certes, il admire, lui, l'or bien travaillé et le marbre de Paros ; il reconnaît la puissance de l'art ; il sait que certains individus en sont fascinés jusqu'au point d'être amoureux de formes qu'il a produites[3] ; il accorde que cette maudite sculpture grecque est arrivée à une perfection unique au monde[4] ; mais cette louange cède bientôt la parole au mépris. Il se rappelle que le développement de l'art correspond à celui de l'erreur qui asservit les hommes[5]. L'histoire de l'art abonde en souvenirs scandaleux. Il évoque les courtisanes dans l'atelier de Praxitèle, Cratiné, et Phryné qui servit de modèle à plusieurs Aphro-

[1] *Tatien*, loc. cit., I : C'est aux Toscans que les Grecs ont emprunté les arts plastiques !

[2] *Justin Martyr*, I Apol. LXIV, 5 : ...ὡς τὴν πρώτην ἔννοιαν ἔφασαν τὴν Ἀθηνᾶν, ὅπερ γελοιότατον ἡγούμεθα εἶναι, τῆς ἐννοίας εἰκόνα παραφέρειν θηλειῶν μορφήν.

[3] *Clem. Alex.* Protr. IV, 56.

[4] ...ἐπὶ τὴν εὐπρόσωπον ταύτην κακοτεχνίαν.

[5] ἐπειδὴ δὲ ἤνθησεν ἡ τέχνη, ηὔξησεν ἡ πλάνη.

dites. « Faut-il donc adorer des prostituées ? » s'écrie-t-il [1]. N'y a-t-il pas là quelque chose du procédé de Tatien, moins l'ennui du « catalogue » ? N'est-ce pas l'absolue interdiction de l'art qu'il formule à propos du VIIIe commandement : « Tu ne déroberas point... Comme celui qui vole et fait tort à autrui subit à juste titre le châtiment dont il est digne, ainsi celui qui usurpe le pouvoir divin *par le moyen de l'art plastique ou pictural*, et se proclame créateur d'êtres ou de plantes, ainsi encore les prétendus imitateurs de la véritable philosophie, sont des voleurs [2]. »

Moins candide que Justin, et plus instruit, moins empressé à répéter des lieux communs, ainsi nous apparaît Athénagore, l'auteur de la supplique à Marc-Aurèle et Commodus. N'ayant pas l'aveugle véhémence de Tatien, *il s'expliquera* mieux sans doute sur le sujet qui nous occupe. Il ne lui suffira pas de frapper ; il donnera des raisons plus évidentes pour expliquer son attitude.

Pourtant, dans le résumé d'histoire de la sculpture qu'il donne au chapitre XVII, Athénagore fait penser à la manière de Tatien. Il cite de façon érudite et artificielle — parfois erronée aussi — et comme s'il copiait des notes, à la façon de Philostrate [3]. Il fut un temps où l'art n'existait pas, où l'on ne connaissait ni les noms ni les formes des dieux [4].

[1] *Clem. Alex.* Protr. IV, 53, 4-6.

[2] *Clem. Alex.* Strom. VI, 16, 147 : ...οὗτος ὁ τὰ θεῖα σφετεριζόμενος διὰ τέχνης ἤτοι πλαστικῆς ἢ γραφικῆς καὶ λέγων ἑαυτὸν ποιητὴν εἶναι τῶν ζῴων καὶ φυτῶν, ὁμοίως τε... κλέπται εἰσί. Sur ce vol fait à Dieu, cf. *Tertullien*, de idol., I, et surtout le passage : de spectac. 23 init., où Tertullien pose cette affirmation que tout simulacre, toute imitation (jusqu'à celle qui consiste à s'affubler d'un masque ou d'un vêtement de théâtre) est chose coupable : iam vero ipsum opus personarum quaero an Deo placeat, *qui omnem similitudinem vetat fieri*, quanto magis imaginis suæ (c'est-à-dire celle de l'homme, image de Dieu). Non amat falsum auctor veritatis ; adulterium est apud illum omne quod fingitur.

[3] Geffcken, *op. cit.*, p. 193 ss.

[4] *Athénag.* Legat. XVII ; sur cette découverte simultanée des *formes* et des *noms* divins, cf. *Max. Tyr.* or. II, 2 (Hobein).

Alors parurent Saurios de Samos, Kraton de Sicyone et Cléanthe le Corinthien, et des noms plus connus, Dédale, Théodore et Smilis. Enfin surgissent les « idoles » de Phidias, puis l'Aphrodite de Cnide et l'Asclépios d'Epidaure. Plus vide et plus menteuse encore que corruptrice, se manifeste l'œuvre des artistes au jugement d'Athénagore. C'est que la matière des statues le scandalise davantage que la forme qu'elles revêtent. « En somme, dit-il, il n'est aucune de ces images qui ne soit l'œuvre d'un homme. Si ce sont là des dieux, pourquoi ne l'étaient-ils pas dès le commencement ? Pourquoi sont-ils plus jeunes que ceux qui les ont faits ? Qu'avaient-ils besoin, pour être, de l'aide des hommes et du secours de l'art ? De la terre, des pierres, de la matière, de l'art superflu, voilà ce qu'ils sont [1] ! »

Athénagore ne dévoilera pas, comme d'autres, les vulgarités du travail de l'artisan. Ce qui l'irrite, ce sont ces fragments de la création adorés à la place du Créateur. Au chap. XV, en assimilant, comme Aristide, le culte des images à celui des astres, il dénonce le suprême égarement du paganisme. Il parle au nom de ceux qui savent l'abîme séparant le créé de l'incréé, ce qui n'est pas de ce qui est, le sensible de l'intelligible. « Nous qui savons les noms qui leur conviennent, nous approcherons-nous des idoles pour les adorer [2] ? » Faut-il estimer l'objet d'art plus que l'artiste qui l'a conçu, et vénérer le monde plus que celui qui l'a fait ?

Il semble qu'Athénagore ait réglé la question des idoles et que la discussion soit close. Mais après un détour il y revient encore, comme s'il était tourmenté en y songeant. C'est alors qu'il prête cette objection à ses destinataires : Et les miracles

[1] *Loc. cit.* XVII : συνελόντα φάναι, οὐδὲν αὐτῶν διαπέφευγεν τὸ μὴ ὑπ' ἀνθρώπου γεγονέναι. εἰ τοίνυν θεοί, τί οὐκ ἦσαν ἐξ ἀρχῆς ; τί δέ εἰσιν νεώτεροι τῶν πεποιηκότων ; τί δὲ ἔδει αὐτοῖς πρὸς τὸ γενέσθαι ἀνθρώπων καὶ τέχνης ; γῆ ταῦτα καὶ λίθοι καὶ ὕλη καὶ περίεργος τέχνη. Cf. pass. anal. ap. *Ep. ad Diogn.* II, 2 ; *Min. Fel.* Oct. 23, 12.

[2] *Loc. cit.* XV, init.

opérés par certaines images, *les « énergies » de certaines statues*[1], qu'en faut-il penser? N'y a-t-il donc personne qui agisse en elles! « Car il n'est pas vraisemblable que des images sans vie et immobiles puissent quelque chose par elles-mêmes, en dehors de l'action de celui qui leur donne le mouvement[2]. »

Que répondre à l'adversaire? — Ces miracles, Athénagore ne songe guère à les nier. « Qu'il y ait en certains lieux, dit-il, dans les cités et parmi les nations, des prodiges attribués aux idoles, ce n'est pas nous qui le contesterons[3]. » Les chrétiens acceptent la réalité de ces faits, comme ils croient aux miracles de l'Evangile : « Tu crois à l'action des statues, et pas à la résurrection? » écrivait Théophile d'Antioche à son contradicteur[4]. Ceci est-il moins prodigieux que cela? Que Simon le Magicien fasse marcher des statues, la chose est fort possible, bien que ces tours-là rentrent dans les « miracles inutiles[5] ».

Mais les chrétiens affirment aussi — et Athénagore s'empresse de le faire — que la divinité n'est pour rien dans les guérisons ni dans les châtiments que semblent prodiguer des images célèbres. Bien au-dessus de la matière, elle reste à la place qui convient à sa majesté. C'est ainsi que, pour Plutarque, le dieu ne saurait être rendu responsable du texte ambigu ou défectueux des oracles de Delphes. Ici, nous sommes dans la sphère d'activité des *démons*, et un apolo-

[1] ἔνια τῶν εἰδώλων ἐνεργεῖ.

[2] *Loc. cit.* XXIII, init. : οὐ γὰρ εἰκὸς τὰς ἀψύχους καὶ ἀκινήτους εἰκόνας καθ' ἑαυτὰς ἰσχύειν χωρὶς τοῦ κινοῦντος.

[3] *Ibid.*, τὸ μὲν δὴ κατὰ τόπους καὶ πόλεις καὶ ἔθνη γίγνεσθαί τινας ἐπ' ὀνόματι εἰδώλων ἐνεργείας οὐδ' ἡμεῖς ἀντιλέγομεν.

[4] *Théoph.* ad Autol. I, 8 : εἶτα πιστεύεις τὰ ὑπὸ ἀνθρώπων γινόμενα ἀγάλματα... καὶ ἀρετὰς ποιεῖν· τῷ δὲ ποιήσαντί σε θεῷ ἀπιστεῖς δύνασθαί σε καὶ μεταξὺ ποιῆσαι. Cf. *Justin*, de resurr. V (Ed. Otto II[3], p. 224) : « Tout leur est possible », dit-il en parlant des images. Voir aussi *Clem. Alex.* Strom. II, 8, 2.

[5] *Clem. Hom.* II, 34 : ἀνωφελῆ... σημεῖα... λέγω δὲ τὸ ἀνδριάντας αὐτὸν ποιεῖν περιπατεῖν.

giste chrétien sera moins lent à définir leur rôle qu'un prêtre-philosophe. Il invoquera Platon et d'autres penseurs dans la mesure où ceux-ci ont cru à des êtres intermédiaires ; mais leur caractère nuisible partout et toujours, c'est de par la tradition juive qu'il le connaît ou le dénonce. De ce que leur constitution est plus spirituelle que la nôtre, il ne s'ensuit pas qu'ils méritent un hommage. Si ce sont eux qui animent les images du sanctuaire, c'est une raison de plus pour maudire les statues. Il ne reste plus en présence que le Dieu philosophique — c'est-à-dire le Dieu de la Bible aussi — et les satellites de second et de troisième ordre[1], qui répandent le mal à travers l'espace. Ce sont eux qui hantent la matière et les formes de la matière[2]. *Anges tombés*, qui jadis ont engendré des filles de la terre, *géants* nés de cette union coupable[3], *demi-dieux* errants et révoltés, ce sont eux qui attirent les hommes et les retiennent auprès des idoles ; ce sont eux qui lèchent le sang des sacrifices[4]. Plusieurs d'entre eux ont pris des noms d'hommes morts depuis longtemps, et dont on connaît l'histoire, à commencer par celle de Zeus. Et ils ont du succès auprès de la multitude ! Elle n'adore qu'une société de démons[5].

[1] Voir la cit. de *Platon* dans le chap. XXIII de la Legat. d'Athénagore (Phæd. 246 E., cf. *Tert.* Apol. 24, 14 ; *Arnob.* III, 30 ; *Orig.* C. C. VIII, 4 ; *Sen.* nat. quaest. II, 45) : ὁ δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος, τῷ δὲ ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων.

[2] *Athénag.* Legat. XXIV.

[3] Cette idée est d'origine biblique, assurément ; mais la mention des *géants* parmi les démons, avec celle des Titans et l'histoire de Cronos, se retrouve dans les anecdotes de *Plutarque*, de Is. et Os., p. 360 D. ; de def. orac., p. 417 E. Voir Geffcken, *Zwei Griech. Apol.*, p. 219, note 3.

[4] *Athénagore*, Legat. XXVI, init.

[5] *Ibid.* οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκοντες θεοὶ καὶ ταῖς εἰκόσιν ἐπονομαζόμενοι, ὥς ἔστιν ἐκ τῆς κατ' αὐτοὺς ἱστορίας εἰδέναι, ἄνθρωποι γεγόνασιν. καὶ τοὺς μὲν δαίμονας εἶναι τοὺς ἐπιβατεύοντας τοῖς ὀνόμασιν πίστις ἡ ἑκάστου αὐτῶν ἐνέργεια. — Sur les démons qui ont pris les noms des dieux, c'est-à-dire d'hommes morts, voir *ibid.* XXVIII, où Athénag. donne des exemples d'après Hérodote dans son interprétation des dieux égyptiens.

Qu'on veuille bien remarquer chez notre auteur cette habile combinaison du démonisme grec — étudié dans quelque résumé de philosophie platonicienne — avec des théories judaïques et le système d'Evhémère. Elle constitue l'une des machines de guerre usuelles des Pères de l'Eglise. Le point de vue evhémériste se prête favorablement au plan d'Athénagore. Il lui permet d'assimiler dieux, héros, morts célèbres et de placer leurs images — *ἀγάλματα* ou *ἀνδριάντες* — sous la seule action de démons invisibles. Il lui permet de faire allusion à ces statues miraculeuses — d'athlètes ou de médecins défunts — qu'on citait si volontiers à son époque. S'il s'accomplit par elles des guérisons ou d'autres phénomènes, il sait à qui l'attribuer. Un homme quelque part est mort, un contemporain même, comme Néryllinus, Alexandre ou Pérégrinus, et voilà qu'un démon opère à sa place pour égarer les âmes. L'esprit malfaisant est bien digne de celui auquel il succède. Athénagore les embrasse tous deux dans le même mépris.

Au reste, il est bien au courant de ces superstitions. Il sait qu'*une seule* des statues de Néryllinus est censée rendre des oracles et guérir les malades, et que « les autres ne sont qu'un ornement de la cité (Troas), pour autant qu'une ville peut être ornée par de semblables objets. »

Comme nous l'avons dit, Athénagore semble accepter ce qui se raconte au sujet de ces images, quoique par ses « on dit » répétés, il se donne l'air indifférent[1]. Dans la suite, sa pensée devient plus imprécise. Il déclare que tous ne perçoivent pas les prodiges émanant des statues. Ce sont principalement les âmes faibles, enracinées dans la matière, qui regardent aux choses de la terre, au lieu de tenir leurs yeux attachés sur le Créateur du monde, celles qui ne sont point un « esprit pur ». C'est leur égarement qui enfante ces « fantaisies » idolâtres. Les démons en profitent : ils exploitent

[1] νομίζεται... λέγεται... (*ibid.* XXVI).

ce fâcheux état d'esprit, en faisant accroire qu'une puissance divine se dégage en réalité de certaines idoles[1].

Enfin, il faut bien qu'Athénagore en revienne au point d'où il est parti. C'est possible et probable qu'il y ait des démons là-dessous, « *mais la matière, c'est l'airain, et que peut l'airain par lui-même, ce métal qu'on peut transformer ensuite en quelque autre objet, tel le bassin pour se laver les pieds, dont parle Hérodote*[2] ? » Nous retrouvons donc ici l'allusion déjà connue aux récipients d'usage vulgaire, qui furent des dieux peut-être, ou le seront un jour[3].

La polémique d'Athénagore nous a donc introduits dans cette question particulièrement délicate de l'habitation des statues par les démons. Les Pères de l'Eglise y reviennent sans cesse. Tout d'abord, ils lancent furieusement leur assaut contre ces dieux « sourds, aveugles, muets, sans vie, insensibles, pourris, corruptibles, dieux faits de main d'homme,

[1] *Ibid.* XXVII : πάσχει δὲ τοῦτο ψυχὴ μάλιστα τοῦ ὑλικοῦ προσλαβοῦσα... οὐ πρὸς τὰ οὐράνια καὶ τὸν τούτων ποιητὴν ἀλλὰ κάτω πρὸς τὰ ἐπίγεια βλέπουσα... αἱ οὖν ἄλογοι αὗται καὶ ἰνδαλματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας... οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες... προσλαβόντες τὰς ψευδοδόξους ταύτας τῶν πολλῶν τῆς ψυχῆς κινήσεις, φαντασίας αὐτοῖς ὡς ἀπὸ τῶν εἰδώλων καὶ ἀγαλμάτων ἐπιβατεύοντες αὐτῶν τοῖς νοήμασιν εἰσρεῖν παρέχουσιν. Cf. *Tatien*, adv. Gr. XVI, où l'allusion n'est pas aussi distincte

[2] *Ibid.* XXVI, in fine.

[3] Sur ce thème des ἄτιμα σκεύη, avec la claire allusion au bassin d'Amasis (Hérod. II, 172), cf. outre le pass. déjà cité *Justin Mart.* I Apol. IX : *Ep. ad Diogn.* II 2 ; 3 ; *Theoph.* ad Autol., p. 344 : ποδονιπτῆρα... *Act. Apoll.* 21 : ὁμοίως λεκάνην Αἰγύπτιοι τὴν παρὰ πολλοῖς καλουμένην ποδονίπτραν μετὰ ἑτέρων πολλῶν μυσερῶν προσκυνοῦσιν. *Min. Fel.* Oct. 23, 12 : et deus æreus vel argenteus de immundo vasculo, ut accepimus factum ægyptio regi, conflatur... *Tert.* Apol. 12 : quantum autem de simulacris ipsis, nihil aliud reprehendo quam materia, sorores esse vasculorum instrumentorumque communium. (Cf. les *materias sorores* aux ἀδελφὰ μέρη καὶ συγγενῆ de *Philon*, de vit. contempl. pass. cit. suprà). *Clem. Hom.* X, 8 : Réduisez vos dieux d'or... etc. à leur forme première : εἴς τε φιάλας λέγω καὶ λεκάνας καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, ὅσα ὑμῖν πρὸς ὑπηρεσίαν χρήσιμα εἶναι δύναται. *Clem. Rec.* V, 15 : solvite simulacra inutilia, et facite vasa utilia... ibid. V, 14 : nisi quod ipsa saltem materia ex qua facti sunt, sive auri, sive argenti, vel etiam æris aut ligni, cum possit vobis ad usus necessarios prodesse, vos ex eo formando deos, otiosam per omnia eam atque inutilem reddidistis.

dieux d'or, d'argent, de fer, de bois, de pierre, de boue, dieux inférieurs au plus vil animal — car la bête est du moins douée de sentiment — dieux de matière morte, bois sec, métal brut, os de cadavres...[1] » Puis, brusquement, sous l'épiderme du mort, c'est comme s'il courait un frémissement. On se rappelle la parole du psaume : « Les dieux des nations sont les idoles des démons. » Ces images les représentent, ou leur appartiennent ; ils s'en servent ; ils y résident parfois ; à coup sûr, ils s'y manifestent. N'ont-ils pas été appelés solennellement lors de la dédicace, à prendre plaisir à l'objet de leur culte ? Le temple de l'idolâtrie n'est autre chose que « la demeure des démons », selon l'épître à Barnabas[2]. Tatien, avons-nous dit, est aussi hanté par la pensée de ces êtres qui font la guerre à Dieu. Ils ne meurent pas facilement, car ils n'ont pas de chair comme nous[3]. Ils sont l'esprit inférieur, qui pénètre la matière[4]. C'est par une allusion très brève et assez indistincte qu'il les rapproche des objets consacrés : « Comment pourrais-je, dit-il, déclarer dieux le bois et la pierre ? L'esprit qui pénètre la matière est inférieur à l'esprit divin ; comme il est analogue à l'âme, on ne doit pas lui rendre les mêmes honneurs qu'au Dieu parfait[5]. » Mais Tatien ne déclare pas nettement que les statues des

[1] Il est inutile ici d'entasser des citations. Remarquer les accumulations d'adjectifs méprisants ; voir par ex. : *Ep. ad Diogn.* II, 2 ; II, 4 : κωφὰ, τυφλὰ, ἄψυχα, ἀναίσθητα, ἀκίνητα, σηπόμενα, φθειρόμενα. *Act. Apoll.* 6 ; 14 ; 19. *Clem. Alex.* Protr. IV, 51 ; 55 ; 56..., etc., etc. Ou encore la suite des verbes précédés de οὔτε ; par ex. : *Clem. Hom.* X, 7 : οὔτε γὰρ ἀκούει, οὔτε βλέπει, οὔτε αἰσθάνεται, ἀλλ' οὐδὲ μὴν κινηθῆναι δύναται. Cf. *Clem. Rec* V, 14.... etc., etc.

[2] *Ep. ad Barnab.* 16, 7 : Avant que vous eussiez la foi, la demeure de votre cœur était une demeure misérable : ὡς ἀληθῶς οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρός, ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων...

[3] Cf. cette opinion à celle de *Plut.* de def. orac. 17-18

[4] *Tatien*, or. adv. Gr. XIV-XV.

[5] *Ibid.* IV : πῶς δὲ ξύλα καὶ λίθους θεοὺς ἀποφανοῦμαι ; πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, ἔλαττον ὑπάρχον τοῦ θειοτέρου πνεύματος, ὥσπερ δὲ τῇ ψυχῇ (voir sur ce mot Puech, *Recherches*.... p. 113, note 4) παρομοιούμενον, οὐ τιμητέον ἐπ' ἴσης τῷ τελείῳ θεῷ.

dieux servent de manifestations visibles aux démons, puisque, d'après un passage du chapitre XV, « seuls ceux qui sont habités par l'esprit de Dieu peuvent apercevoir *les corps des démons.* »

Parmi les Pères latins, *Minucius Felix* s'est exprimé sur ce point-là avec moins d'obscurité, et l'opinion de son Octavius mérite d'être citée. « Ces esprits impurs, *ces démons* — ainsi que l'ont montré les mages, les philosophes et Platon — *se cachent sous les statues et les images consacrées*, et par leur émanation ils produisent l'impression qu'une divinité est présente, et cela tandis qu'ils inspirent les devins parfois, qu'ils résident dans les temples... qu'ils provoquent des oracles et des songes. » Mais ils trompent et sont trompés eux-mêmes, et la vérité se dérobe à leur artifice. Et de même qu'ils occupent leurs piédestaux, ils usurpent aussi les noms des dieux du paganisme[1]. Néanmoins, il ne faut pas se laisser induire en erreur. Les marbres qu'on invoque ne sont pour ces êtres qu'un domicile d'occasion. C'est ailleurs encore qu'ils se dissimulent, partout où le mal est à demeure. Ce sont les mêmes esprits, affublés du nom des Immortels, que les exorcistes chrétiens font sortir du corps tourmenté des malades : « Saturne lui-même, et Sérapis, et Jupiter, et tous les démons que vous adorez, avouent ce qu'ils sont, vaincus par la douleur », quand nous les expulsons[2].

Tertullien a écrit un traité spécial sur l'idolâtrie. Au reste,

[1] *Min. Fel.* Oct. 27 : ipsi igitur impuri spiritus, dæmones, ut ostensum a magis, a philosophis et a Platone, sub statuis et imaginibus consecratis delitescunt et adflatu suo auctoritatem quasi præsentis numinis consequuntur, dum inspirant interim vates, dum fanis immorantur... oracula efficiunt... nam et falluntur et fallunt ut et nescientes sinceram veritatem et quam sciunt, in perditionem sui non confitentes... somnos inquietant..., etc. Sur ces démons qui usurpent les noms et le rôle des dieux, cf. *Plut.* de def. orac. 21.

[2] Ipsis testibus, esse eos dæmonas, credite fassis... ipse Saturnus et Serapis et Jupiter et quicquid dæmonum colitis, victi dolore quod sunt eloquuntur...

la plupart de ses écrits fournissent de nombreux documents sur la question qui nous occupe. Parmi tous les thèmes dont il nourrit sa polémique, celui des démons revient à maintes reprises. Pour lui aussi, « les dieux du paganisme ne sont pas des dieux, mais des êtres fictifs créés par une mythologie scandaleuse, *représentés par des idoles dont les démons se servent comme de masques* pour entrer en relation avec les hommes et les tromper[1]. » Il semble que leurs adorateurs soient conscients de ce caractère méprisable, puisqu'ils ne les respectent pas même, et que leurs temples sont des marchés d'adultère : on ne saurait approcher gratis de leur résidence ; on vend leurs images à l'encan, et elles sont adjugées par le crieur public[2].

Si Tertullien maudit les artistes et leurs ouvriers, c'est parce qu'ils façonnent « des corps aux démons[3] ». S'il a horreur des tuniques de pourpre et des ornements du pouvoir, c'est qu'on a coutume d'en couvrir aussi les idoles ; ce luxe leur est dès longtemps consacré ; il est l'insigne impur de l'autorité des démons, « et nul ne saurait être pur sous ce vêtement immonde[4] ». Temples et cirques sont empoisonnés par l'haleine des esprits mauvais[5]. Non pas tous les jours peut-être — et il n'y a pas de péril à simplement les visiter — mais c'est dans l'encens des fêtes que se déchaînent les démons[6]. Sous la rhétorique enflammée du Carthaginois, le péril prend une étrange réalité. Et sans doute force-t-il la note à dessein pour accroître l'effroi causé par

[1] Bouché-Leclercq. *L'Intolérance religieuse*, p. 274.

[2] *Tert.* ad nat. I, 10, cf. Apol. 13. (Cf. *Philostr.* vit Apoll. V, 20.)

[3] de idol. 7-8 ; 11 ; 5 et 6 : quomodo enim renuntiabimus diabolo et angelis eius, *si eos facimus* ?

[4] de idol. 18.

[5] de spectac. 10 : sed non ignoramus, qui sub istis nominibus (scil. mortuorum) institutis simulacris operentur et gaudeant et divinitatem mentiantur, nequam spiritus scilicet, dæmones. Cf. de coron. 11.

[6] de spectac. 8 ; sur le péril qu'on court auprès des idoles : cf. de idol. 16, in fine et 17.

ces « présences ». Il semble, à le lire, que ces « maîtres des idoles » nous apparaissent matériellement, et la consécration de l'image inaugure leur action pernicieuse. Elle se dégage même du seuil ou du chambranle d'une porte, si on leur donne le nom d'un dieu, selon l'usage des Romains [1]. Le mensonge de la matière attire les esprits du mensonge [2]. Par une incroyable légèreté, ceux qui sculptent et qui consacrent attirent le malheur sur l'Empire [3].

Pour en revenir aux apologistes de langue grecque, ainsi qu'à un esprit plus intelligent et pondéré, abordons les réflexions de *Clément d'Alexandrie* sur les démons du sanctuaire. Il semble d'abord que cette croyance lui soit moins constamment présente qu'à Tertullien, et surtout qu'il ne les admette pas dans un voisinage aussi défini. En dépit de tous les perfectionnements de l'art et de toutes les simagrées du culte, « ce qui est ivoire reste ivoire ; ce qui est or n'est que de l'or [4]. » « Les faiseurs de dieux n'adorent ni des dieux *ni des démons, selon mon sentiment*, mais de la terre et de l'art... [5]. » Ces mots, « selon mon sentiment », prouvent bien que ce n'est pas l'opinion courante. Mais Clément ne serait pas de son temps s'il ne la partageait dans une certaine mesure. Dans le même écrit, il est en effet d'autres passages où sa pensée semble moins sûre d'elle-même. Il lui arrive de mettre tout à la fois idoles et démons dans la catégorie des « esprits infâmes et impurs, que tous regardent comme terrestres et fangeux, se ruant vers en bas... » Ces apparitions semblables à des ombres, ce sont vos idoles et vos dieux [6] !

[1] de idol. 15.

[2] Cf. *Acta Carpi...* 5-7, etc.

[3] En particulier *Tert* ad nat. 41 init.

[4] Voir en particulier *Clem. Alex.* Protr. IV, 51, 2-3 ; X, 103 ; X, 98, 3, etc., etc.

[5] *Ibid.* IV, 61... προσκυνοῦσιν δὲ οἱ θεοποιοὶ οὐ θεοὺς καὶ δαίμονας κατά γε αἴσθησιν τὴν ἐμήν, γῆν δὲ καὶ τέχνην, τα ἀγάλματα ὅπερ ἐστίν...

[6] *Ibid.* IV, 55, 5 à 56, 1 : τὰ εἴδωλα καὶ οἱ δαίμονες, βδελυρὰ ὄντως καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα, πρὸς πάντων ὁμολογούμενα γήινα καὶ δεισαλέα.... σκιοειδῆ φαντάσματα.

Cette allusion à des *ombres* errantes, qui hanteraient les statues, nous ramène à la conception evhémériste où se plaisait Athénagore. Clément parle en effet volontiers de ces âmes de défunts, présentes aux sacrifices, comme si les temples n'étaient que des monuments funèbres. Ne sait-on pas que le tombeau d'Antinoüs est le centre du culte méprisable qu'on lui rend [1], que le temple d'Athéna à Larisse n'est que le tombeau d'Acrisius, et que le grand sanctuaire de Pallas recouvre les cendres de Cécrops [2] ? Un Zeus qu'on vénère à Sparte ne se nomme-t-il pas Agamemnon [3] ? Ce sont des âmes humaines que l'on évoque, tout simplement. « Prendre part à la communion des démons », selon le mot de l'apôtre Paul, c'est entrer en rapport avec les fantômes qui montent de l'Erèbe, et c'est de leur contact que le chrétien doit se garder [4]. Je sais bien qu'il s'agit ici du sacrifice, mais à qui, ou plutôt à quoi semble-t-il s'adresser ?

C'est une idée assez répandue chez d'autres auteurs chrétiens, que — les prétendus dieux ayant été des hommes — ce sont des âmes vulgaires qui reviennent sous la matière des simulacres. « Les vivants ne sacrifient pas aux morts », dit un martyr avec indignation [5]. Ce terme de « morts » s'applique aussi bien à la froide substance des marbres, qu'aux défunts qu'ils représentent [6] et aux fantômes qui s'y réfugient. L'idolâtrie est aussi grave, les jeux sacrés également

[1] Sur le culte d'Antinoüs, cf. *Orig.* C. C. III, 36. Il est question là d'un δαίμων ἱδρύμενος. Remarquer cette expression.

[2] *Clem. Alex.* Protr. c III, p. 13 (Sylb.). Cf. *Eus.* P. E. 486 B.

[3] Cf. *Athénag.* Legat. I (voir schol. Lycophr. 1123 ss. et 1369). Les Pères sont assez au courant de ces ἐπικλήσεις θεῶν et savent s'en servir d'après les exigences de leur polémique.

[4] *Clem. Alex.* Pæd. II, 1, 8, 3.

[5] *Acta Carpi...* 12. Cf *Clem. Rec.* V, 16 : Si mortuos timere summæ stultitiæ ducitur, quid judicemus de his qui deterius aliquid, quam sunt mortui timent ? ista enim simulacra nec in mortuorum numero habenda sunt, quia nunquam vixerunt.

[6] *Tert.* Apol 12 : ... statuas et imagines frigidas mortuorum suorum simillimas (cf. Act. Fab. mart. *Anal. Bolland.* IX, p. 127).

condamnables, qui se rapportent aux rois ensevelis ou aux « dieux des nations ». Toutes ces pratiques montent « *vers les mêmes esprits*, auxquels nous avons renoncé [1] ». Ainsi parle Tertullien, qui ne manque pas d'exploiter ce thème avec une mise en scène théâtrale. Les dieux de l'Empire, les démons, les morts, tout le mensonge de l'idolâtrie... il est heureux de pouvoir l'attaquer par l'ingénieuse combinaison de l'evhémérisme — qui fait des Olympiens les bienfaiteurs défunts de l'humanité — et de la croyance populaire — qui transforme en démons les âmes des trépassés [2]. Et il englobe dans le même mépris les temples et les tombes.

Minucius Felix, sur un ton plus académique, comme s'il écrivait une histoire de la superstition, affirme aussi que les statues — érigées autrefois pour la consolation des survivants — sont devenues dans la suite des temps des images sacrées. Et la naïveté des hommes s'est accrue d'une crédulité sans bornes [3].

Ce cimetière est envahi par les bêtes. Elles y vivent en toute tranquillité. Ce que les hommes redoutent et vénèrent..., elles en font leur domaine. Les hirondelles se posent sur ces monuments et les souillent sans crainte [4]. Les oiseaux

[1] *Tert.* de spectac. 6 in fine : sed de idololatria non differt apud nos, sub quo nomine et titulo, *dum ad eosdem spiritus perveniat*, quibus renuntiavimus..., etc.

[2] *Tert.* de spectac. 10 (cit. suprà), cf. 12 : in mortuorum autem idolis dæmonia consistunt. 13 : sed quod quæ faciunt dæmoniis faciunt, consistentibus scilicet in consecrationibus idolorum sive mortuorum sive, ut putant, deorum. Propterea igitur, quoniam utraque species idolorum condicionis huius est, *dum mortui et dei unum sunt*, utraque idololatria abstinemus. *Nec minus templa quam monumenta despuimus*... neutram effigiem adoramus (Cf. sur ce sujet, *Théoph. d'Ant.* I, 8-9 ; *Clem. Hom.* II, 30.

[3] *Min. Fel.* Octav. 20 : similiter ac vero erga deos quoque maiores nostri improvidi, creduli rudi simplicitate crediderunt ; dum reges suos colunt religiose, dum defunctos eos desiderant in imaginibus videre, dum gestiunt eorum memorias in statuis detinere, sacra facta sunt quæ fuerant adsumpta solacia..., etc. Cf. sur ce passage Geffcken, *Zwei Griech. Apol.*, p. 281.

[4] *Clem. Alex.* Protr. IV, 52.

de proie s'y logent, et parmi l'armature de poutres des images les plus saintes, les araignées tendent leurs toiles et les souris font leurs nids [1]. Octavius a décrit ce spectacle ridicule : « Quel jugement plus vrai les animaux muets ont porté sur vos dieux ! Les souris, les hirondelles, les milans savent bien qu'ils ne sentent rien. Ces bêtes les rongent, les foulent, s'y posent, et, si vous ne prenez la peine de les chasser, elles vont faire leur nid dans la bouche même de votre dieu : les araignées font leur tissu sur sa face et suspendent leurs fils à son chef. Pour vous, vous essuyez, vous nettoyez, vous frottez, et ces dieux que vous faites, vous les entourez *à la fois de protection et de crainte* [2]. »

Partis d'un passage d'Athénagore, nous avons décrit sous ses principaux aspects *la préoccupation démoniaque* se rattachant aux statues. Qu'il s'agisse d'esprits impurs ou d'âmes des morts, le terme de *démons* reste toujours en place et répond à la conception générale des apologistes chrétiens. Il ne faut pas attribuer à cette idée une origine exclusivement judaïque. Celse lui-même affirme que *certains* démons terrestres sont attirés par le sang et la graisse des sacrifices. Ces êtres n'agissent pas en vue du bénéfice moral des hommes. Ils les rendent terrestres et matériels [3]. On sent

[1] *Tert.* Apol. 12, 29 : Milvi et mures et araneæ. C'est le thème d'inspiration cynique, apparemment, qu'on trouve chez *Lucien*, Jup. conf. 8 (cit. suprà). Cf. *Clem. Hom.* X, 22... ἀράχνην. Voir sur ce thème de polémique : Geffcken, *op. cit.*, p. 278 s.

[2] *Min. Fel.* Octav. 24, 1 : quanto verius de diis vestris animalia multa naturaliter judicant ! mures, hirundines, milvi non sentire eos sciunt : rodunt, inculcant, insident, ac nisi abigatis, in ipso dei vestri ore nidificant : araneæ vero faciem eius intexunt et de ipso capite sua fila suspendunt. Vos tergetis, mundatis, eraditis et illos .. quos facitis, protegitis et timetis.

[3] *Celse*, ap. Orig. C. C. VIII, 60 : ἐκεῖνο μέντοι φυλακτέον, ὅπως μή τις συνὼν τούτοις τῇ θεραπείᾳ τῇ περὶ αὐτὰ συντακῇ, φιλοσωματήσας τε καὶ τῶν κρειττόνων ἀποστραφεὶς λήθῃ κατασχεθῇ. Il faut se méfier de ces περίγειοι δαίμονες. Cf. dans *Luc.*, de morte Peregr. 27 in fine, où Protée expose son désir de devenir

l'avertissement d'un danger que peuvent courir les idolâtres et les participants aux sacrifices ; mais ce n'est pas un platonicien du IIe siècle qui donnera une distinction quelque peu nette entre les esprits dont il faut se garder et ceux qui travaillent à notre bien. Apulée paraît opposer l'image magique, dont l'action est démoniaque et pernicieuse, aux images usuelles que l'on ne saurait craindre [1]. Çà et là, des allusions de cette espèce, mais point de théorie. Il n'est pas possible d'attribuer à Varron cette conclusion dont Augustin couronne la *théologie civile* : « Déclarons donc sans hésiter que cette théologie se réduit à attirer des démons criminels et les esprits les plus immondes sous de stupides simulacres pour s'emparer du cœur insensé des hommes [2]. »

Il est vrai que Trismégiste, en décrivant l'origine du culte des idoles, laisse une place visible à l'action malfaisante des puissances qu'on y attire. Ainsi s'exprime le Pseudo-Apulée : « C'est une chose qui passe toute admiration, que l'homme ait pu découvrir la puissance divine et la mettre en œuvre. Nos pères, en effet, tombés dans l'incrédulité et aveuglés par de grandes erreurs qui les détournaient de la religion et du culte, imaginèrent de former des dieux de leurs propres mains ; cet art une fois inventé, ils y joignirent une vertu mystérieuse empruntée à la nature universelle, et, dans l'impuissance où ils étaient de faire des âmes, ils évoquèrent celles des démons ou des anges, et, les attachant à des

un démon nocturne qui erre autour des autels : ὡς χρεὼν εἶναι δαίμονα νυκτοφύλακα γενέσθαι αὐτόν, καὶ δῆλός ἐστι βωμὸν ἤδη ἐπιθυμῶν καὶ χρυσοῦς ἀναστήσεσθαι ἐλπίζων. — *Apul.*, de deo Socr. 6 ; et plus tard *Porphyre*, de abst. II, 40 et 42, où il affirme que ces êtres « veulent être dieux ». (Cf. phil. ex orac. ap. *Eus.* P. E. IV, 23, 3).

[1] *Apul.* de mag. 63 (cf. 61 et 65) : montrant son Hermès au tribunal, il le défend en ces termes : Hicine est sceletus, hæcine est larva, hocine est quod appellitabatis *dæmonium ? magicumne istud an solemne et commune simulacrum est ?*

[2] *Aug.* de C. D. VII, 27 in fine : unde remotis constat ambagibus nefarios dæmones atque immundissimos spiritus hac omni civili theologia invisendis stolidis imaginibus et per eas possidendis etiam stultis cordibus invitatos.

images sacrées et aux divins mystères, ils donnèrent à leurs idoles *le pouvoir de faire du bien ou du mal*[1]. » Remarquons-le : nous n'avons pas affaire ici à une réprobation des idoles. Ce n'est pas un adversaire du culte des images qui s'exprime ainsi. Trismégiste en est le défenseur. N'aurait-il pas, avec ses sectateurs, ratifié cette affirmation très répandue, semble-t-il, au début du IIIe siècle : « Dans nos objets de culte, ce n'est pas l'or, ni l'argent, ni le bois, ni la pierre que nous adorons ; car nous savons aussi que ce n'est que matière inanimée et ouvrage d'homme mortel ; mais *l'esprit qui réside en eux* ; c'est lui que nous appelons Dieu[2]. »

Les noms d'Apulée et de Trismégiste font penser aux croyances de la magie plus qu'aux conceptions courantes de la religion. Ils évoquent l'obscur démonisme où les néo-platoniciens se sont plongés dans la suite. En dénonçant les démons des temples, les polémistes chrétiens n'ont pas signalé un péril qui échappait à leurs contemporains. Mais en lui donnant dans leurs écrits une place si importante, en attaquant toujours et de tant de manières ces fléaux du monde, ils ont voulu sans doute assimiler le paganisme tout entier à ces basses superstitions, où les dieux mêmes ne jouent qu'un rôle effacé, mais où les esprits impurs se dissimulent dans la matière terrestre. Il s'agissait de prouver avant tout que Dieu n'est pour rien en tout cela[3] ! L'idée de ces adversaires invisibles et méchants pouvait seule ins-

[1] *Apul.* Asclep. XXXVII (Thomas), ap. *Aug.* de C. D. VIII, 24 : quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent deos. Cui inventæ adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem, eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas dæmonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent.

[2] *Hom. Clem.* X, 21 : λέγουσι γὰρ οἱ πολλοί· τῶν σεβασμάτων ἡμῶν σέβομεν οὐ τὸν χρυσὸν οὐδὲ... ἴσμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς ὅτι ταῦτα οὐδέν ἐστιν ἢ ἄψυχος ὕλη καὶ ἀνθρώπου θνητοῦ τέχνη· ἀλλὰ τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτοῖς πνεῦμα, τοῦτο θεὸν λέγομεν.

[3] Lire tout le développement : *Clem. Hom.* X, 21-25.

pirer une horreur véritable, tandis que le bois et la pierre insensibles ne fournissent qu'un sujet de moquerie facile à des croyants « spirituels » comme à des philosophes.

Nous avons épuisé la liste des thèmes employés par les Pères du IIe siècle dans la lutte contre l'idolâtrie. M. Puech fait remarquer assez justement que, dans toute l'étendue de leur réfutation du culte gréco-romain, « ils se sont transmis de main en main, en les ressassant indéfiniment, les mêmes arguments et les mêmes anas. De là vient, ajoute-t-il, qu'ils se sont si rarement souciés de *mettre au courant*[1] leur polémique, pour l'adapter aux circonstances actuelles ; qu'ils prennent leurs exemples pêle-mêle dans toutes les époques et dans tous les milieux ; qu'ils semblent souvent ignorer l'état d'esprit de leur propre siècle, et combattre les croyances des contemporains de Socrate ou d'Antisthène, de Numa ou de Romulus, plutôt que celles des sujets des Antonins ; qu'il leur est indifférent de savoir si telle pratique qu'ils attaquent est encore réellement vivante, si au contraire elle a cessé d'être en usage, ou si tout au moins elle n'est plus qu'exceptionnelle et peut être considérée comme une survivance[2]. » Sans doute ; mais ils s'adressent à la foule superstitieuse plus qu'à la minorité intelligente, on ne saurait trop le répéter. Et attaquant les idoles comme ils l'ont fait, les Pères avaient sous les yeux l'absurdité des masses. S'il y a dans cette polémique un défaut de mise au point, on pourrait le formuler ainsi : Ce n'est pas l'écho d'une *discussion* que nous entendons là, d'une discussion où les contradicteurs auraient essayé de justifier du moins la présence de statues dans leurs temples. Athénagore, dans sa Supplique, fait tenir à ses

[1] C'est nous qui soulignons.
[2] A. Puech, *Les Apol. grecs*, p. 7.

« très intelligents » adversaires des propos assez ridicules [1]. A lire les Pères, il semble le plus souvent que les « Grecs » ne forment qu'une foule ignorante, prosternée devant des objets matériels qu'ils appellent des dieux. Il suffit de leur dire : « Les idoles ne sont rien », et d'ajouter parfois : « Ce sont des démons [2]. » Peu importe la réponse qu'ils trouveront. Elle est anéantie d'avance. Il s'agit de frapper et de multiplier les coups sans égard à ceux que l'on reçoit. Peu importe aussi qu'on néglige les opinions de l'élite. Quel rôle joue-t-elle donc, puisqu'elle n'a pas su transformer les idées du vulgaire ? Des opinions stériles... à quoi bon compter avec elles ? De tout temps, la polémique des « réformateurs » a foncé contre l'égarement général, sans s'arrêter devant les solutions élégantes des intellectuels, pour les considérer et en admirer l'ingéniosité.

Néanmoins, il est de courts instants de trêve, où les polémistes y voient plus clair. Quand on leur répond de toutes parts : « Mais vous faites erreur. Ces statues, vous les prenez plus au sérieux que nous-mêmes. Ce ne sont pas des dieux, mais des monuments élevés à leur gloire [3] », alors, il faut bien se rendre à l'évidence. *Celse* lui-même convient que des chrétiens vont jusqu'à cette concession : « Ils accorderont bien que ces simulacres sont érigés *en l'honneur de certains êtres*, qui leur ressemblent plus ou moins [4]... » Mais cette concession est purement verbale : quel *honneur* peut-on rendre à la divinité par essence invisible, en lui prêtant un corps visible [5] ? Quel *hommage* décerne-t-on au Dieu esprit en lui apportant

[1] *Athénagore* Legat. XXIII (les affirmations prêtées à Marc-Aurèle et Commodus).

[2] Tel est le résumé de la polémique chrétienne par *Celse*, ap. Orig. C. C. VIII, 24 init.

[3] Cf. *Ps. Méliton* 11. Cf. plus tard *Julien*, p. 377, 4 ss. (Hertlein).

[4] *Celse*, ap. Orig. C. C. VII, 62 in fine : συνθήσονται μὲν εἶναι ταῦτα ἐπὶ τιμῇ τινων, ἢ ὁμοίων ἢ ἀνομοίων τὸ εἶδος.

[5] *Aristide* Apol. XIII, 3 (Geffcken).

des offrandes dénuées de sentiment [1] ? Comédie et mensonge que tout cela. « Poètes et philosophes » ont trouvé là une échappatoire ridicule [2].

Nous verrons à loisir — dans la troisième partie de ce volume — que certains auteurs grecs déduisaient la nécessité des images du fait même que la divinité n'est pas accessible à nos regards [3]. Elles permettent d'en garder présent le souvenir. Mais si les apologistes chrétiens ont su exploiter l'allégorie quand il s'agissait des textes embarrassants de l'Ecriture, il n'en ont pas toléré l'emploi en matière de culte païen et de mythologie [4], et les *symboles* de la statuaire étaient pour eux lettre morte. C'est bien ici qu'ils ne sont pas dans le courant [5]. Athénagore ne consacre à ce mode d'explication qu'une brève allusion pour le stigmatiser. Il n'y a, semble-t-il, guère réfléchi, et le mot de *symbole* ne vient même pas sous sa plume [6]. Et pourtant, il ne fallait pas traiter cette théorie d'argument méprisable. Sur ce point comme sur d'autres, la polémique chrétienne n'a pas dû produire grand effet sur les esprits cultivés. Au III[e] siècle, Origène abordera l'objection à plus d'une reprise. Il la réfutera en peu de mots, invoquant le sens commun, et s'étonnera aussi que des philosophes puissent trouver satisfaction dans un tel jeu d'esprit. Il qua-

[1] *Clem. Alex.* Protr. IV, 51. Cf. *Clem. Rec.* V, 23 : quis ergo iste honor dei est per lapideas et ligneas formas discurrere, et inanes atque exanimes figuras tanquam numina venerari, et hominem in quo vere imago dei est spernere. — Si l'on veut honorer « l'image de Dieu », il n'y a qu'à être bienfaisant envers tout homme. Ainsi raisonne l'auteur des Clem. Recogn.

[2] *Aristide*, loc. cit., cf. *Orig.* C. C. VI, 4.

[3] *Clem. Rec.* V, 23 : per alios item serpens ille proferre verba huiuscemodi solet : *nos ad honorem invisibilis dei imagines visibiles adoramus.*

[4] Voir par ex. le chap. XXI du discours de Tatien, qu'on pourrait résumer dans cette apostrophe : μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ἀλληγορήσητε· κἂν γὰρ τοῦτο ἐπιχειρήσητε, θεότης ἡ καθ'ὑμᾶς ἀνήρηται καὶ ὑφ'ἡμῶν καὶ ὑφ'ὑμῶν.

[5] Voir le mot caractéristique de *Justin Mart.*, I Apol. LXIV, 5.

[6] *Athénag.* Legat. XVIII init. : ἐπεὶ τοίνυν φασί τινες εἰκόνας μὲν εἶναι ταύτας, θεοὺς δὲ ἐφ'οἷς αἱ εἰκόνες, καὶ τὰς προσόδους ἃς ταύταις προσίασιν καὶ τὰς θυσίας ἐπ'ἐκείνους ἀναφέρεσθαι καὶ εἰς ἐκείνους γίνεσθαι μὴ εἶναί τε ἕτερον τρόπον τοῖς θεοῖς ἢ τοῦτον προσελθεῖν (χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς)...

lifiera les partisans du symbolisme d'esprits incultes et de vulgaires esclaves [1].

4. — *Le prolongement de la lutte aux temps d'Eusèbe et de Saint Augustin.*

Dans la suite, les défenseurs du christianisme se montreront plus généralement informés de ce système. J'en appelle à Eusèbe et à Saint Augustin. Porphyre a passé par là, et c'est peut-être les chrétiens qu'il eut le dessein d'instruire par son traité « sur les statues », où l'argument symboliste est développé avec abondance. Eusèbe n'y voit qu'un stratagème artificiel. De l'aveu même du penseur néo-platonicien, les images doivent faire penser, non point à des personnes douées d'un corps, mais à « l'essence ignée » et à « l'incorruptibilité divine ». « Or qu'y a-t-il de plus forcé que de donner comme images de la lumière de Dieu des substances inanimées telles que l'or, la pierre... D'ailleurs, ces sophismes sont récents. Ce songe n'est pas venu à la pensée d'auteurs plus anciens Eusèbe pense spécialement à Plutarque [2]. En quoi faut-il emprunter un corps humain pour faire voir, ou du moins pressentir l'Intelligence divine [3] ? Plutôt que des

[1] *Orig.* C. C. III, 40 : ἡ κοινὴ ἔννοια ἀπαιτεῖ ἐννοεῖν ὅτι θεὸς οὐδαμῶς ἐστιν ὕλη φθαρτὴ οὐδὲ τιμᾶται ἐν ἀψύχοις ὕλαις ὑπὸ ἀνθρώπων μορφούμενος, ὡς « κατ' εἰκόνα » ἤ τινα σύμβολα ἐκείνου γινομέναις. Cf. *ibid.* VI, 14 : κἂν τινες δὲ μὴ ταῦτα φῶσιν εἶναι τοὺς θεοὺς ἀλλὰ μιμήματα τῶν ἀληθινῶν κἀκείνων σύμβολα, οὐδὲν ἧττον καὶ οὗτοι, ἐν βαναύσων χερσὶ τὰ μιμήματα τῆς θειότητος φανταζόμενοι εἶναι, ἀπαίδευτοί εἰσι καὶ ἀνδράποδα καὶ ἀμαθεῖς. — Enfin *ibid.* VII, 44, où il montre le ridicule de ces philosophes : τίς γὰρ νοῦν ἔχων οὐ καταγελάσεται τοῦ μετὰ τοὺς τηλικούτους καὶ τοσούτους ἐν φιλοσοφίᾳ περὶ θεοῦ ἢ θεῶν λόγους ἐνορῶντος τοῖς ἀγάλμασιν καὶ ἤτοι αὐτοῖς ἀναπέμποντος τὴν εὐχὴν ἢ διὰ τῆς τούτων ὄψεως ἐφ' ὃν φαντάζεται δεῖν ἀναβαίνειν ἀπὸ τοῦ βλεπομένου καὶ συμβόλου ὄντος ἀναφέροντός γε ἐπὶ τὸν νοούμενον.

[2] *Plut.* de dæd. plat. fr. X ; lire *Eus.* P. E. III, 7 d. : ὅτι δὲ τῶν νέων ἐστὶ ταῦτα σοφίσματα, μηδ' ὄναρ τῶν παλαιῶν εἰς ἐνθύμησιν ἐλθόντα. Eusèbe se trompe sur ce point ; car Plutarque, nous le verrons, use aussi du symbolisme en quelque mesure.

[3] *Eus.* ibid. III, 10, 10 B. : τί δ' ἂν ἔχοι σῶμα ἀνθρώπειον ἐμφερὲς πρὸς τὸν τοῦ θεοῦ νοῦν ;

représentations des choses élevées, ce sont « celles de mortels couchés parmi les morts [1] ».

Quant à Saint Augustin, les souvenirs scandaleux évoqués par les dieux de la mythologie lui sont trop présents pour qu'il puisse trouver un sens édifiant aux images qui les rappellent : « N'ont-elles pas la figure des divinités de la fable, ouvertement répudiées [2] ? » Il n'est pas vrai que les païens y cherchent les symboles de biens éternels. C'est un argument hypocrite, car on ne trouve en elles que les gages périssables de biens terrestres ; mais ils rougissent de confesser une erreur qu'ils sont incapables de soutenir [3].

Enfin, après avoir examiné les théories de Varron, où il affirme que les Romains d'autrefois n'adoraient pas la divinité sous la forme idolâtre, pour justifier ensuite la présence des images-symboles, Augustin s'emporte contre ce trop visible artifice : « Mais, je te le demande, n'as-tu pas égaré dans les profondeurs le sens judicieux qui te faisait dire tout à l'heure que les premiers instituteurs du culte des idoles ont ôté aux peuples la crainte pour la remplacer par la superstition, et que les anciens qui n'avaient pas de simulacres, adoraient les dieux d'un culte plus pur ? C'est l'autorité de ces vieux Romains qui t'a donné la hardiesse de parler de la sorte à leurs descendants ; et peut-être, si l'antiquité eût adoré des idoles, eusses-tu enseveli dans un silence discret cet hommage à la vérité, et célébré d'une voix plus pompeuse encore et plus complaisante les mystères de sagesse cachés sous une vaine et pernicieuse idolâtrie. Et cependant tous ces mystères n'ont pu élever ton âme... jusqu'à la connaissance de son Dieu [4]. »

Qu'il ait été compris ou non, le *symbolisme* grec n'a pas trouvé grâce devant les témoins du culte nouveau. La revan-

[1] *Eus.* ibid. III, 3.
[2] *Aug.* de C. D. VI, 8.
[3] *Ibid.* III, 19.
[4] *Ibid.* VII, 5.

che ne viendra que plus tard. On le réfute de très haut sans descendre à sa rencontre, dans l'horreur instinctive du compromis.

Pour le reste, la polémique chrétienne n'a guère modifié ses *formules* pendant plus de trois cents ans. Quand on les a relevées chez les auteurs du II[e] siècle, on sait comment l'attaque s'est déroulée dans la suite. J'essaierai de le prouver en quelques lignes, m'en référant encore à Eusèbe et à Saint Augustin.

Nous retrouvons chez eux encore ce curieux mélange de deux arguments contradictoires. D'une part la déclaration de la vanité des idoles, dont les adversaires même ne craignent pas de faire l'aveu[1]. A quelle réalité peut donc correspondre cette puérile invention[2] ? D'autre part, une fois l'art inventé — par les démons, naturellement — déchaînement des esprits mauvais dans ces nouveaux habitacles, union intime des démons et des idoles dans l'esprit et dans le discours des auteurs chrétiens[3]. Il semble même qu'au IV[e] siècle, c'est le second argument qui éclipse le premier. Nous verrons plus tard qu'à cette même époque les statues des dieux sont l'objet d'une apologie plus convaincue de la part des philosophes néo-platoniciens et que l'on croit davantage en certains milieux à leurs mystérieuses « énergies ». Ainsi la polémique chrétienne — dans cette attaque contre les démons — n'est pas sur un terrain très différent de celui

[1] *Eus.* P. E. IV, 1, 131 A : ὅτι μὲν οὖν οὐ θεοὶ τὰ ἄψυχα ξόανα προφανὲς καὶ αὐτοῖς.

[2] Voir cit. de Platon Crat. 397 C. ap. *Eus.* P. E. I, 9, 29 D. ; cf. I, 9, 30 B.

[3] En particulier : *Eus.* mart. palest. IV, 8 in fine ; P. E. IV, 15, p. 154 A. ; IV, 16 p. 161 C. (Cf. I, 4, 12 ; V, 2, 181 C., etc., etc. — *Aug.* de C. D. XXII, 10 ; V, 26 ; VI, Præf. ; II, 24 ; III, 11 ; VIII, 24, 26 ; IV, 19..., etc., etc.)

des adversaires. Le combat se livre dans l'invisible, et les chrétiens sont mal placés pour blâmer leurs contradicteurs d'y trouver leurs retranchements[1].

Eusèbe confond à dessein les pratiques de la magie et les superstitions du culte officiel. Partout, c'est le *xoanon* qu'il méprise[2]. Partout où il y a des « symboles exprimés en caractères », partout où l'on voit une image, le démon se trouve à sa place et opère son œuvre infernale[3]. Puissances occultes, esprits du mal « qui agissent par le moyen des simulacres, et qui mettent en mouvement des figures de morts — tant ils trouvent de charme dans les tombeaux... [4] », telle est la « substance invisible que recèlent les statues ». Et pourtant, Eusèbe ne l'affirme pas toujours si nettement. S'il n'avait pas derrière lui toute la tradition des apologistes, peut-être en resterait-il à cette réserve : « En cherchant bien, on trouverait peut-être que ce n'est pas... même un mauvais démon qui opère dans l'image ; mais que c'est une supercherie produite par la fraude des prestidigitateurs[5]. »

Augustin ne va pas jusque-là. Plutôt que le charlatanisme

[1] Cf. *Hom. Clem.* X, 21 : ἐπεὶ γὰρ τὸ φαινόμενον εὐέλεγκτόν ἐστιν, ὅτι οὐδέν ἐστιν, καταφεύγουσιν ἐπὶ τὸ ἀόρατον, ὡς ἐπ' ἀδήλῳ τινὶ ἐλεγχθῆναι μὴ δυνάμενοι. πλὴν συνομολογοῦσιν ἡμῖν οἱ τοιοῦτοι ἐπὶ μέρους, ὅτι τὸ ἥμισυ τῶν παρ' αὐτῶν ἱδρυμάτων θεὸς οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀναίσθητος ὕλη.

[2] Qu'on remarque en passant l'emploi fréquent du mot ξόανον par Eusèbe. Aucun de ses prédécesseurs n'a tant usé de ce mot dédaigneux pour l'art grec. Reitzenstein (Poimandres, p. 30 s.) fait observer que c'est le nom porté par les statuettes magiques (voir plus haut : magie et simulacres). Eusèbe englobe les images les plus célèbres dans cette désignation. Voir par exemple P. E. IV, 15, p. 154 A.

[3] *Eus.* P. E, V, 15, p. 203 D. (οἱ δαίμονες) εἰσιν οἷον ἐν ἱερῷ χωρίῳ τῇ ὑποκειμένῃ εἰκόνι· οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς ὀχεῖσθαι, ἀλλ' ἐπὶ γῆς ἱερᾶς ἐδυνήθησαν· ἱερὰ δὲ ἡ εἰκόνα φέρουσα θεοῦ, ἧς ἀρθείσης λέλυται τὸ κρατοῦν ἐπὶ γῆς τὸ θεῖον.

[4] *Eus.* P. E. V, 2, p. 181 C.

[5] *Eus.* P. E. IV, 1, p. 131 B. : ἄλλος μὲν οὖν τάχα ἂν ἴσως τὸν περὶ τούτων ἐφοδεύων λόγον πλάνην εἶναι τὸ πᾶν καὶ γοήτων ἀνδρῶν τεχνάσματά τε καὶ ῥᾳδιουργίας ὑπεστήσατο, καθόλου περιγράφων τὴν δόξαν, ὡς μὴ ὅτι θεοῦ, ἀλλὰ μηδὲ πονηροῦ δαίμονος εἶναι νομίζειν τὰ περὶ αὐτοῦ θρυλούμενα. Cf. *ibid.* IV, 2, p. 136 A.

des hommes, il démasque la matérialité des dieux. Il dépeint l'idolâtrie en traits rapides, en de puissants raccourcis. Sans hésiter, il proclame : « Les dieux ont une âme et un corps : *l'âme c'est le démon, le corps c'est la statue*[1] » ; ou de cette façon plus voilée, que nous connaissons déjà : « Toutes les fausses divinités sont convaincues par la religion chrétienne d'être ou des simulacres vains, ou des esprits immondes et des démons pernicieux, en tout cas des créatures, et non le Créateur[2]. » Les prodiges qu'accomplissent ces êtres — Augustin paraît les admettre — ne sont pas à comparer à ceux que Dieu réalise « par la mémoire de nos martyrs[3] ». Le crime a été d'attirer ces puissances par un art infâme en des effigies, et de les y consacrer dieux. Et maintenant, ils associent les hommes à leurs abominations, « afin qu'étant unis avec eux dans une même cause, ils soient condamnés comme eux par un même jugement[4]. » Leurs adorateurs feraient bien de songer au ridicule qui s'attache à de pauvres gardiens de statues. Ils ne réussissent pas mieux à les protéger, qu'elles ne se protègent elles-mêmes contre le feu ou les dévastateurs. N'est-elle pas tout au début de l'histoire de Rome, la risible aventure du palladium de Troie[5] ?

Les polémistes chrétiens ne pouvaient prendre très au sérieux les invectives des philosophes grecs contre les statues de culte. Ces invectives, ils les reprennent néanmoins pour grossir leur matériel de guerre. Ils veulent prou-

[1] *Aug.* de C. D. VIII, 26 :... ut pro anima sit dæmon, pro corpore simulacrum (cf. plus haut cit. de *Tert.* de idol. 7-8)

[2] *Ibid.* VI, Præf. :... inutilia simulacra, vel inmundos spiritus et perniciosa dæmonia, vel certe creaturas, non creatorem.

[3] *Ibid.* XXII, 10 ; cf. IV, 19 :... quod quidem si verum sit, mirari nos non oportet, non enim malignis dæmonibus etiam sic difficile est fallere.

[4] *Ibid.* VIII, 24.

[5] *Ibid.* I, 2 in fine.

ver par là qu'ils ont des alliés — qu'ils en ont eu autrefois surtout — dans la cité ennemie. Mais leur voix donne un tout autre son. Où les penseurs ne voyaient qu'erreur grossière, ils aperçoivent un crime. L'adoration des idoles dérobe au Créateur l'hommage qu'il réclame. Parmi les polémistes païens du IIe siècle, les plus hardis ne tendaient en somme qu'à réformer l'esprit en bafouant le ridicule. Pour les chrétiens, le ridicule est peu de chose. Il n'est pas question de faire rire, mais de faire peur. C'est le jugement qui est à la porte ; ce n'est pas la raison méprisée, c'est le Dieu unique exigeant ce qui lui est dû. Ils parlent des images dans les termes familiers aux cyniques; comme eux, ils méprisent sans distinction toutes les effigies de la divinité. Mais les cyniques ne sont pas pour eux des alliés véritables. Parce qu'ils ne se font pas tuer pour leur conviction, il semble parfois que les chrétiens veuillent ignorer leur effort. Car ils savent que la plupart des « philosophes », accusateurs de la superstition, sont devenus à d'autres heures ses avocats ; et que si, en théorie, il sont jugé la tolérance inutile, ils l'ont pratiquée dans une trop large mesure[1]. Ces gens sont responsables de l'égarement des masses. Songeant à leur pusillanimité, Augustin rend grâce à Dieu de ce que, par la hardiesse des prédicateurs et la foi des martyrs, « mourant pour la vérité et vivant avec elle », Il ait aboli enfin l'esclavage des superstitions idolâtres[2].

[1] Voir surtout les jugements d'*Origène* sur la faiblesse de ces philosophes : C. C. V. 35 ; 43 ; VI, 4 ; VII, 44 ; 66, etc.

[2] *Aug.* de C. D. IV, 30, où les discours du stoïcien Balbus (de nat. deor.) sont opposés à la prédication chrétienne.

TROISIÈME PARTIE

LES DÉFENSEURS DES IMAGES

LES DÉFENSEURS DES IMAGES

Sommaire :

1. — Considérations sur l'apologie des images. — 2. Claude Elien. — 3. Plutarque. — 4. Celse. — 5. Dion Chrysostome. — 6. Maxime de Tyr. — 7. Apollonius de Tyane, d'après Philostrate. — 8. L'apologie aux temps du néo-platonisme. — 9. La critique d'art.

1. — *Considérations sur l'apologie des images.*

La question des images et de la valeur qu'il convient de leur prêter n'est pas de celles qui trouvent aisément des apologistes. Il y a dans tous les cultes des respects, des gestes et des agenouillements qu'on ne songe point à expliquer. Le représentant d'un culte officiel y regarde à deux fois avant de légitimer devant l'adversaire des miracles de troisième ordre ; il ne choisira pas précisément les croyances les plus naïves et les plus irrationnelles pour établir le bien-fondé de la religion. Et, se gardant même d'y faire allusion, il laissera volontiers la question se résoudre d'elle-même dans la pénombre des lieux de culte.

Il y a, pour le peuple catholique, des *images miraculeuses*. Mais je ne vois pas qu'il y ait pour les fidèles obligation de croire en leur puissance, ni même que cette puissance fasse l'objet d'une théorie, encore moins d'un dogme formel. L'autorité religieuse ne prend pas nettement position. Elle

réprouve assurément « l'erreur idolâtre », mais ne défend pas de croire qu'une action particulière est attachée à tel objet de culte, à telle statue qu'on voit au sanctuaire [1]. Si les défenseurs de l'Eglise ne touchent guère à cette question, c'est qu'en principe tous les miracles sont possibles pour le salut du monde, et qu'ils sont tous les bienvenus ; on n'en saurait limiter le domaine sans tomber dans l'arbitraire ; et il serait impie de qualifier d'absurdes ceux qui sont les plus propres à édifier les masses, quand bien même ils semblent ridicules aux esprits cultivés. C'est là le point de vue *sacerdotal* : les prêtres servant d'intermédiaires entre la crédulité sans limites de la foule et la foi plus affranchie de ceux qui pensent. On retrouvera quelque chose de ce point de vue dans les écrits de Plutarque.

Certes, l'apologie est bien pauvre et timide, qui se contente de dire : Il n'est pas impossible que tel miracle se puisse effectuer. Plus misérable encore, et méritant à peine son nom, celle qui, mettant bout à bout des anecdotes de sacristie, veut en faire un dossier pour confondre les incrédules. Il y a, semble-t-il, une intention de ce genre dans les fragments de Claude Elien ; en tout cas, l'on est tenté de le conjecturer d'après les lambeaux de son ouvrage sur « les manifestations divines [2] ».

Les attaques réitérées contre les idoles muettes et vaines ont provoqué une autre espèce de résistance. Je veux parler du *symbolisme*, qui fournit toujours des armes à la religion, lorsqu'elle court des périls. Tout en proclamant la vanité des statues en tant que matière, cette théorie leur prête une valeur toute nouvelle. En plaçant les croyances sur son terrain mouvant et riche, elle leur donne pour quelque temps une force inconnue ; et souvent, tandis qu'elle paraît leur

[1] Voir en particulier : ***, *Du couronnement des saintes images*, Lyon, 1900.

[2] περὶ θείων ἐναργειῶν. Cf. les fr. du περὶ προνοίας et quelques chapitres de la ποικίλη ἱστορία (Hercher). Voir Weinreich, *op. cit.*, p. 133.

fournir les éléments d'une renaissance, elle ne fait que hâter une inévitable dissolution. Ce n'est pas l'œuvre de conquête du christianisme dès la fin du I[er] siècle qui a occasionné cette forme nouvelle d'apologie. Elle ne fait que lui prêter, dans une heure de crise, un intérêt plus vivant et une portée plus saisissable.

Il faut se rappeler comme l'antiquité grecque a subi le charme de l'explication allégorique des mythes religieux, et quelle riche littérature forme à elle seule l'interprétation des symboles divins [1]. Quand un peuple enfant se représente un dieu sous tel ou tel aspect — lion, aigle, serpent, monstre à plusieurs têtes — il fait déjà du symbolisme, peut-être, mais sans en avoir conscience. Le symbolisme voulu et réfléchi ne vient que plus tard, quand il s'agit de sauvegarder la tradition religieuse [2], en atténuant par des moyens rationnels le matérialisme inacceptable de croyances déchues. On comprendra facilement que des théories de ce genre aient été courantes dans certains milieux, à l'époque impériale. Il y avait là un thème de prédication facile et de pieuse déclamation. Nous aurons à nous demander en temps voulu dans quelle mesure ces rheteurs symbolistes apportaient un élément vital aux adeptes naïfs du culte établi.

Dans cet exposé de l'apologie des idoles, le rang chronologique des auteurs ne sera pas nécessairement respecté. Mais, partant de la forme la plus enfantine qu'a revêtue cette défense, nous nous élèverons d'abord dans l'ordre des idées, quitte à revenir parfois en arrière dans l'ordre du temps. Ce ne sera pas une ascension continue. Il y aura des fléchissements dans notre marche, et comme des arrêts causés par l'embarras. Les auteurs du II[e] siècle, aussi bien que nous-même, en seront la cause. Nous ne saurions nous dispenser

[1] Bortzler, *Porphyrius' Schrift von den Götterbildern*, p. 71.
[2] Goblet d'Alviella, Rev. H. des R., t. XII, 1885, p. 19.

— dans certains cas — de présenter le caractère de ces apologistes et d'insister sur la nature et le but de leurs ouvrages. Il ne s'agit pas seulement de connaître des points de vue, souvent occasionnels, mais encore des individus. C'est le plus sûr moyen de ne pas défigurer trop la réalité.

2. — *Claude Elien.*

Sous sa forme la plus vulgaire, l'apologie des images s'imagine partir d'une très simple constatation. Elle s'en réfère aux *vertus*[1] bien connues de statues miraculeuses. Sur ce point, les témoignages du passé sont innombrables, et les preuves actuelles en nombre suffisant. Athénagore prête à des païens « intelligents »[2] le raisonnement qui suit. Nous ne faisons que le rappeler : « Comment certaines images exercent-elles un pouvoir, si les dieux ne sont pas, en l'honneur desquels on élève des statues ? Car il n'est pas vraisemblable que des images immobiles et sans vie puissent déployer une force par elles-mêmes, sans qu'un être leur donne le mouvement[3]. » On se garde d'affirmer l'identité du dieu et de sa représentation, mais une présence divine est liée au bronze ou au marbre, offrandes en lesquelles un être supérieur a pris plaisir. Les incroyants feront bien d'y prendre garde. C'est l'un d'eux qui tombe sous la menace d'Eucratès : « Ne ris pas ; je sais tout ce que peut faire la statue dont tu te moques ; songes-tu qu'elle peut envoyer la fièvre à qui elle veut, comme elle peut la chasser aussi de qui elle veut[4] ! » Ici, nous n'avons pas seulement affaire à des

[1] ἐνεργεῖαι.

[2] *Athénag.* Legat. XXIII, init. : εἴποιτε ἂν οὖν συνέσει πάντας ὑπερέχοντες (le discours est dédié à Marc Aurèle et Commodus).

[3] *Ibid.* τίνι οὖν τῷ λόγῳ ἔνια τῶν εἰδώλων ἐνεργεῖ, εἰ μή εἰσιν θεοί, ἐφ' οἷς ἱδρυόμεθα τὰ ἀγάλματα ; οὐ γὰρ εἰκὸς τὰς ἀψύχους καὶ ἀκινήτους εἰκόνας καθ' ἑαυτὰς ἰσχύειν χωρὶς τοῦ κινοῦντος. Cf. *ibid.* XVII, init. : ... καὶ τοῦ ταῦθ' οὕτως ἔχειν τεκμήρια παρέχουσιν τὰς ἐνίων εἰδώλων ἐνεργείας.

[4] *Lucien,* Philops. 19 : οἶδα ἐγὼ ὅσον δύναται οὗτος ὁ ὑπὸ σοῦ γελώμενος ἀνδριάς...

croyances populaires, ni à la narration fertile en prodiges d'un chroniqueur de métier, mais à une attitude consciente. Cet Eucratès, décrit par Lucien de façon si plaisante, c'est le philosophe dévot, le partisan convaincu des plus étranges superstitions, et qui met en mouvement les statues, pour éveiller la foi aux dieux.

Claude Elien est de son école, lui qui collectionnait des miracles pour confondre les Epicuriens. En plusieurs endroits de son œuvre, ce médiocre personnage affirme l'action immédiate du divin de la façon la plus matérielle[1].

Comme beaucoup de ses contemporains, il s'intéresse fort aux ouvrages de l'art. Il aime à les voir longuement et à son aise, car il émane d'eux toujours quelque utile enseignement[2]. Mais il les regarde aussi avec une piété craintive, sachant que les statues des dieux se font reconnaître aux impies, lorsqu'ils en méprisent le caractère sacré. Tel fragment 61, éd. Hercher introduit un Epicurien, lequel, passant près d'un temple, s'égaie aux dépens de certains adorateurs des Dioscures. Tous deux étaient représentés sous des traits semblables, imberbes, et portant la chlamyde. Ils étaient armés d'un glaive et s'appuyaient sur leur lance. Soudain, l'un deux tire son épée, et met fin à « la rage démente » du philosophe en le frappant à mort. Ailleurs (fr. 62), Elien nous parle d'un sculpteur, qui visait plus au gain qu'à la piété[3]. Cet homme exécute rapidement une méchante petite statue, sans égard pour le bon prix qu'on vient de lui offrir. Il faut croire que la divinité si indignement troussée prit ombrage de l'offense, car l'artisan ne tarda pas à devenir infirme ; et ce fut pour tous un salutaire exemple. — Enfin, c'est l'histoire de ces filles de Cyzique, à la veille d'être envoyées à Arsame, fille de Darius, qui se réfugient auprès d'Artémis en son temple, et se suspendent à la statue pour

[1] Voir en particulier fr. 28 et 29. (éd. Hercher).

[2] Var. Hist. XIV, 37 : ἔστι γάρ τι τῆς χειρουργίας σοφὸν καὶ ἐν τούτοις.

[3] ὁ δὲ πρὸς τὸ κέρδος ἀπιδὼν, καὶ τυφλώττων πρὸς τὸ εὐσεβές...

échapper aux menaces des Barbares. Dans cet élan de détresse, il leur arrive d'arracher le collier de la déesse. Peu importe que la maladresse soit due à une piété trop vive. Le crime doit être expié, et la terre de Cyzique en deviendra stérile[1].

Il suffira d'avoir cité ces exemples sans y ajouter plus de commentaires que l'auteur lui-même. C'est par de semblables preuves qu'Elien fait saisir à ses contemporains la présence attentive de la providence et de la vigilance des dieux. Nous sommes à la fin du IIe siècle : on sait l'accueil empressé que trouvaient en ce temps-là les anecdotes miraculeuses, et il est inutile d'y revenir. L'état des esprits devait être assez pareil un siècle auparavant, et nous ne changeons pas trop d'atmosphère en remontant jusqu'à Plutarque. C'est lui du reste qui a vu dans la superstition de son temps un danger plus grand encore que dans l'impiété[2].

3. — *Plutarque.*

Plutarque nous est apparu comme l'adversaire de ces âmes timorées, qui pressentent des dieux masqués dans les statues de marbre, et redoutent le geste menaçant d'êtres inanimés. Il sait le tort que l'art fait à la piété. Mais comment rester attaché au culte sans en accepter le décor admirable ? Comment ramener les foules aux temples, si c'est pour leur montrer un sanctuaire vide ? La question ne se pose même pas.

Plutarque n'est point un réformateur. Il n'eut jamais un système religieux complet et lié. Au lieu d'approfondir la vérité pour lui-même, et pour elle-même, il eut peut-être trop le souci de l'extérieur, des partis adverses, des deux

[1] fr. 46 ; cf. encore fr. 106.

[2] *Plut.* de superst. 3 et 13. Tel que nous le connaissons, il aurait jugé plus sévèrement l'athéisme, s'il avait constitué un péril plus grave en son temps. Voir Friedländer, *Sittengesch.* III, 587 ss. ; J. Toutain, dans la Rev. Hist. des R., t. LI, p. 120-122.

pôles de la pensée entre lesquels l'honnête homme établira sagement un siège confortable[1]. Les Plutarques — car il y en a plusieurs dans l'histoire de la religion — arrivent sans trop de peine à donner « quelque satisfaction aux esprits modérés[2] », mais ne réussissent guère dans le plan qu'ils se proposent : réconcilier la religion populaire avec la science et la conscience. Leur intention dépasse la portée de la foule, et les purs savants ne leur savent que peu de gré.

Il devait être fort délicat pour un philosophe de rester si attaché à ses fonctions sacerdotales. Car la précieuse science des choses divines, qu'Isis accorde aux âmes pieuses[3], doit se résoudre à d'humiliantes dégradations avant de pénétrer dans l'âme populaire ; et c'est au peuple que le prêtre transmet les vérités religieuses. C'est par goût peut-être que Plutarque flotte ainsi dans ses jugements, ne voulant pas retirer à la tradition la confiance qu'il accorde à la philosophie, ni enlever à la science celle qu'il conserve à la piété.

Pour en revenir à notre objet, le philosophe croit avoir combattu la superstition qu'entretiennent les images de culte. Mais son « système » a des largeurs insoupçonnées : il y a tant de démons dans l'air, qui servent d'intermédiaires entre les dieux et les hommes, et quelle limite rencontrerait leur action[4] ? Et puis, ne serait-ce pas nuire à la religion que de répéter sans pitié et devant n'importe qui tout ce que l'on raconte sur les images consacrées ? C'est en vertu de ces réserves que Plutarque peut être regardé comme un défenseur — pas très convaincu — de l'idolâtrie.

Les traditions qu'il rappelle lui ont fourni parfois l'occasion de s'expliquer sur les faits miraculeux dont elles foisonnent. J'en emprunte quelques exemples aux « Vies parallèles ». Ils

[1] Le point de vue du traité « de la superstition » est, pourrait-on dire, celui de son œuvre tout entière.

[2] M. Croiset, *Hist. litt. grecque*, V, p. 510 ss.

[3] *Plut.* de Is. et Os. 1 et 2 ; 11 in fine. Cf. *Plat.* Leg. X, 888 A-B.

[4] Voir en particulier de def. orac. 21.

permettront peut-être de juger de « cette philosophie plus scientifique par ses principes que par sa méthode [1]. »

Camille, après la prise de Véies, veut transporter à Rome une statue de Junon. C'est en vertu d'un vœu qu'il fit précédemment. Pour y mettre les formes, il sacrifie tout d'abord à la déesse, et lui demande d'agréer ce changement de résidence. *On dit* que la statue manifesta par la parole la bonne volonté qu'elle mettait à cette émigration [2]. Tite-Live prétend que les assistants eux-mêmes se sont chargés de la réponse, au moment où Camille touchait l'image sainte. Mais, dit Plutarque, « ceux qui affirment que c'est la statue elle-même qui a parlé, ont un grand argument pour aider à le prouver, c'est la fortune de Rome, qui est montée si haut, et, par la faveur des dieux, s'est si brillamment manifestée [3]. » Après quoi, sans s'arrêter en si bonne voie, l'auteur rappelle les divers mouvements, soupirs et sueurs, que l'on prête aux statues romaines d'autrefois, comme si ces phénomènes étaient dus à l'intérêt pris par les dieux à la prospérité de la ville.

La « vie de Coriolan » rapporte une autre anecdote, qui nous a été racontée déjà sur un ton plus naïf et dans l'intention plus positive de convaincre, par Denys d'Halicarnasse [4]. Les femmes de Rome consacrent une statue à la Fortune féminine. Elles réunissent tant d'argent dans ce but, qu'on peut lui élever une seconde statue, laquelle témoigne de la satisfaction divine en remerciant les donatrices [5]. D'aucuns ajoutent qu'elle parla deux fois. Mais, d'après Plutarque, ils

[1] J. Réville, *La rel. à Rome sous les Sévères*, p. 114.

[2] *Plut.* vit. Cam. 6 : τὸ δ'ἄγαλμά φασιν ὑποφθεγξάμενον εἰπεῖν, ὅτι καὶ βούλεται καὶ συγκαταινεῖ.

[3] *Ibid.* : τὴν τύχην τῆς πόλεως... ἐπὶ τοσοῦτον δόξης καὶ δυνάμεως προελθεῖν δίχα θεοῦ πολλαῖς καὶ μεγάλαις ἐπιφανείαις ἑκάστοτε συμπάροντος ἀμήχανον.

[4] *Plut.* vit. Cor. 37-38. Cf. *Dion Halic.* VIII, 56 (Jacoby, vol. 3, p. 208-210).

[5] *Plut.* loc. cit., 37 : ... τι τοιοῦτον· « θεοφιλεῖ με θεσμῷ γυναῖκες δεδώκατε ». Cf. de fortuna Roman. 5. Voir encore sur cette anecdote *Aug.* de C. D. IV, 19 : quod quidem si verum sit, mirari nos non oportet, non enim malignis dæmonibus etiam sic difficile est fallere.

veulent nous en faire accroire. Ayant émis cette réserve, le brave homme se lance dans une de ces explications subtiles qu'il affectionne et qui permettent de toucher du doigt ses scrupules. En voici, dans le texte d'Amyot, la substance : Il n'est pas impossible de voir des statues qui semblent pleurer, parce que le bois et la pierre ordinairement reçoivent une certaine moiteur dont il s'engendre de l'humeur ; ainsi rendent d'eux-mêmes ou prennent de l'air différentes couleurs, par lesquelles il n'est pas inconvénient que les dieux ne signifient quelque chose [1]. — C'est à une cause naturelle qu'il faut attribuer cette animation surprenante des statues. D'autre part, il est fort possible que la divinité s'en serve pour exprimer sa volonté. Telle est la première conclusion de Plutarque. C'est ainsi qu'il cherche à unir en général l'explication scientifique avec l'interprétation religieuse [2].

Il se peut encore [3] qu'à de certains moments l'homme soit comme ravi au-dessus de la sphère habituelle des sensations, et qu'il perçoive les choses « comme on les perçoit en rêve, alors que sans rien entendre, nous croyons entendre, et que sans rien voir, il nous semble voir [4]. » De même que les dieux envoient aux mortels des songes révélateurs, ainsi leur permettraient-ils à l'état de veille de lire l'approbation d'en-haut sur le visage d'une de leurs statues. Avec cette hypothèse, l'interprétation religieuse devient prépondérante. Certes, on se garde bien de confondre la divinité avec la matière où elle est représentée. Il y a toujours de l'impiété en cette supposition. Mais si, à l'occasion, un dieu laisse voir quelque signe

[1] *Plut.* loc. cit., 38 : . . οἷς ἔνια σημαίνειν τὸ δαιμόνιον οὐδὲν ἂν δόξειε κωλύειν.

[2] L'exemple le plus frappant et le plus connu de cette méthode se trouve dans la *vit. Per.* 7. Cf. la μῖξις de la nature et de l'inspiration divine dans le *de Pyth. orac.* 21, et 23 in fine. Voir aussi *de dæm. Socr.*, 12 in fine, qui se termine par cette affirmation : ὄργανον δέ τι καὶ τὸ σημεῖον ᾧ χρῆται τὸ σημαῖνον.

[3] Sur cette recherche de diverses possibilités, sous lesquelles Plutarque dissimule son opinion, voir Volkmann, *Leben des Plut.*, t. II, p. 255-257.

[4] *Plut.* vit. Cor. 38 : ὥσπερ ἐν ὕπνοις ἀκούειν οὐκ ἀκούοντες καὶ βλέπειν οὐ βλέποντες δοκοῦμεν.

de l'esprit en la matière inerte, l'image ne doit-elle pas être considérée avec une crainte respectueuse ?

Plutarque raconte ici de vieilles histoires. Il y mêle ses réflexions au courant de la plume. Or il est facile à un écrivain d'esprit conservateur et d'imagination vive de rendre vaguement plausibles les événements du temps passé. Ceux qui font des théories sur le miracle ont les coudées plus franches quand ils choisissent leurs exemples dans l'histoire très ancienne : plus le prodige est lointain, plus il offre prise à de faciles explications.

Si donc certaines statues ont parlé *autrefois*, si le monument de Hiéron de Syracuse s'est écroulé un jour pour signifier la mort du tyran — comme le raconte machinalement un cicerone de Delphes[1] — on peut trouver des faits analogues dans l'histoire contemporaine, et Plutarque devra se prononcer aussi sur la valeur qu'il leur prête. « Nous pouvons aussi, dit-il, raconter des choses étonnantes, pour les avoir entendu narrer à des hommes de ce temps[2]. » Il mentionne en passant comme une opinion répandue, les présages donnés à Antoine par ses propres images, comme si la vengeance divine apparaissait en elles avant de frapper l'être qui doit mourir[3]. Un siècle plus tard, sous le règne d'Othon, *tous virent* la Victoire du Capitole lâcher les rênes de ses chevaux de bronze, comme ne pouvant plus maîtriser leur fureur[4]. Et sur une île du Tibre, ils virent se détourner la statue de Caligula.

Dans une allusion qui embrasse tous les faits de cette nature, passés ou contemporains, Plutarque déclare avant toutes choses « qu'il ne faut pas les condamner trop légèrement[5]. » La tradition religieuse, comme tout ce qui regarde

[1] *de Pyth. orac.* 8 (Bernardakis). Le cicerone donne encore d'autres exemples du même genre.

[2] *vit. Cam.* 6.

[3] Le récit est introduit par un λέγεται peu compromettant.

[4] *vit. Othon* 4 : πάντες εἶδον...

[5] *vit. Cam.* 6 : πολλὰ... ἄξια θαύματος, ὧν οὐκ ἄν τις εἰκῇ καταφρονήσειεν.

le culte, commande une prudente réserve. Il faut se rappeler l'abîme qui sépare la puissance de Dieu des facultés humaines[1]. Nous ne devons pas le juger absurde, si la divinité accomplit en notre faveur des actions inexplicables. Mais, à force d'obliger sa foi à s'incliner devant le merveilleux, l'homme glisse aisément dans une crédulité indigne de sa nature. La foi, pour être normale, doit être tempérée d'un prudent agnosticisme. D'autre part, selon le mot d'Héraclite, « la plupart des actes divins, à faute de foi, demeurent inconnus. » Puisque la divinité se sert de moyens extraordinaires, « il faut s'attendre à tout, » en évitant la négation impie. « Il y a un pareil danger, dit encore Plutarque, à trop croire aussi bien qu'à ne pas croire, à cause de la faiblesse humaine qui n'a pas de limites et ne peut se maîtriser, portée comme elle est, tantôt vers la superstition et l'orgueil, tantôt vers l'indifférence et le mépris des dieux. Le meilleur parti, c'est celui de la crainte de Dieu et du *rien de trop*[2]. »

Ce que nous venons de résumer représente, dans son aimable incertitude, la pensée de l'historien Plutarque. Mais il se peut qu'à de certains moments il se soit montré moins timide, et qu'en présence de l'impiété d'un adversaire, dans le cadre impressionnant des lieux sacrés de Delphes, le prêtre ait donné congé parfois aux doutes de l'écrivain d'histoire. C'est Philinus qui prend ici la parole, et, sans en être certain, je serais tenté de lui prêter la pensée de l'auteur du dialogue[3].

[1] L'opposition se fait sentir sur ces quatres points : φύσιν, κίνησιν, τέχνην, ἰσχύν, *vit. Cor.* 38.

[2] *Vit. Cam.* 6 : ἡ δ' εὐλάβεια καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἄριστον. A rapprocher du jugement de Pittacus dans le *Sept. sap. conv.*, 20 in fine : « En général, si l'on sait distinguer l'impossible et l'extraordinaire de l'absurde et du paradoxal, c'est en ne croyant pas témérairement et en ne professant pas non plus une incrédulité systématique, que l'on se conformera le mieux, Chilon, au principe par toi proclamé : rien de trop ».

[3] *De Pyth. orac.* 8 (Bernardakis). Je n'ignore pas que, au chap. 7 et à partir du c. 19, c'est Théon qui est le porte parole de Plutarque. Mais le passage 398 B-C (polémique contre le hasard), qui fait partie du rôle de Philinus, traduit aussi une idée favorite de l'auteur.

S'attachant aux dires du cicerone, et se tournant sans doute vers Boëthus — dont l'esprit incline au système d'Epicure[1] — Philinus s'exprime en ces termes : « Aristote disait que, par la puissance de son style, Homère seul rendait les mots animés. Pour moi, je serais tenté de dire que *les statues consacrées dans le lieu où nous sommes* prennent du mouvement, et que, sous l'influence prophétique du dieu, elles concourent à l'expression de sa volonté ; qu'il n'y a en elles aucune partie qui soit vide ou insensible ; mais que, toutes, elles sont remplies d'un souffle divin[2]. »

Il faut regretter de ne pouvoir tirer une conclusion positive de ce passage isolé. Et puis, on voudrait être sûr de rencontrer ici un jugement de Plutarque. A-t-il vraiment cru à un privilège particulier des statues consacrées à Delphes, où l'influence du dieu pénètre à la fois l'âme de la Pythie, si imparfaite qu'elle soit[3], et les images votives dans leur matière inerte. Ce ne sont pas seulement les statues des dieux que pénètre le courant mystérieux, mais toutes celles qui furent offertes, au cours des siècles, pour l'ornement de la cité sainte[4]. Dans le sanctuaire réservé entre tous à la *prophétie*, les objets consacrés eux-mêmes participeraient au don prophétique, comme Philinus l'affirme en réponse à l'objection de l'Epicurien : « Ainsi donc, tu crois ne voir que l'œuvre de la fortune ou du hasard dans chacun de ces faits ! Mais est-il vraisemblable que les *atomes* de ces statues glissent, se détachent et tombent à terre, non pas avant, non pas après, mais juste à l'instant où chacun de ceux qui les ont élevées doit éprouver quelque chose d'heureux ou de malheureux[5] ? »

[1] *Ibid.* 5

[2] *Ibid.* 8 : ἐγὼ δὲ φαίην ἂν καὶ τῶν ἀναθημάτων τὰ ἐνταυθοῖ μάλιστα συγκινεῖσθαι καὶ συνεπισημαίνειν τῇ τοῦ θεοῦ προνοίᾳ· καὶ τούτων μέρος μηδὲν εἶναι κενὸν μηδ' ἀναίσθητον, ἀλλὰ πεπλῆσθαι πάντα θειότητος.

[3] *De Pyth. orac.* 22

[4] Il s'agit des ἀναθήματα en général, c'est-à-dire statues (des dieux et des humains), colonnes votives, objets sacrés de tout genre...

[5] *Ibid.* 8 in fine.

Plutarque se figure avoir montré une liberté d'esprit suffisante en blâmant la confusion que l'on fait entre le dieu et son image. Il a relégué cette misérable idée à la place qui lui revient. Quel rapport y aurait-il entre cet enfantillage et sa conception de la divinité [1] ? Mais les vieilles croyances ont la vie dure. Il ne suffit pas des progrès de la raison pour chasser l'irrationnel. Il a comme une existence à part, et c'est comme la Présence, que tant d'âmes, de siècle en siècle, éprouvent toujours au clair-obscur des temples. Chez Plutarque, la religion populaire est recouverte d'un beau vernis de philosophie ; la tradition lointaine cherche à balbutier les grands mots de la science. C'est pourquoi notre auteur, par un curieux échange d'arguments, en est réduit parfois à défendre des idées qu'il condamnait ailleurs. C'est une sorte de magicien qui fait paraître à volonté les démons de l'air et tout l'inattendu de la puissance divine, pour lui aider à sauver la croyance tombée aux mains de la critique. Et la croyance en sort, un peu froissée, un peu diminuée, pour reprendre sa place en l'âme des croyants. Surtout, l'orateur prend garde que « les discours présentés par lui de la main droite ne soient reçus de la gauche par certains de ses auditeurs [2] ».

Dans le domaine religieux, il ne faut pas se permettre des opinions trop hardies, mais s'en référer surtout aux usages antiques [3]. Si, comme nous allons le voir, il prend sa part des allégories stoïciennes et *des commentaires symboliques*, Plutarque sent très bien le danger qui s'attache à l'arbitraire de ces explications [4]. Mais, à la condition de distinguer ferme-

[1] Sur sa conception des dieux, voir en particulier : *de stoic. rep.* 40 ; *adv. Stoic.* 10.

[2] *De Is. et Os.* 68.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.* 66, où il s'agit de l'interprétation naturiste des noms divins. Cf. *Plat.* Phædr. 229 C-E.

ment la nature cosmique et humaine de celle des dieux qui la régissent, il ne voit pas d'inconvénient à user de subtilités analogues, lorsque, sans menacer la foi, elles légitiment les vénérations naïves du culte populaire. Plutarque a maintes fois combattu le stoïcisme, dont il réprouve le point de départ et les conclusions; mais il est un point où il tombe d'accord avec les auteurs du Portique, c'est la nécessité de fonder la religion entre l'indifférence impie et la crainte ridicule de la divinité. Il s'agit avant tout de révérer les dieux, quelques noms et quelques formes que la tradition leur attribue, tous étant les représentations variées du Dieu suprême [1].

Un défenseur de la religion doit initier le peuple à une plus haute compréhension de la vérité. Dans tous les actes du culte, dans tous les spectacles du temple, se cache un utile *enseignement*. Pour qui veut y prêter attention, il s'y découvre une vérité d'ordre moral et philosophique. Afin d'illustrer cette affirmation, si répandue au temps de Plutarque, passons avec lui en Egypte. « Ce n'est pas sans raison, dit-il [2], que les Egyptiens ont placé des sphinx près de leurs temples, pour indiquer que la sagesse de leur théologie est tout énigmatique. » Ils ont créé une figure pour signifier le mystère lui-même, pour éveiller l'attention sur sa présence, cachée au cœur des monuments. Plus qu'aucun autre peuple, ils ont été inventeurs de symboles et d'emblèmes. Ils ont conservé les plus anciens et les plus obscurs. Mais chez eux comme ailleurs, le vulgaire, pour n'avoir pas saisi leur vérité cachée, fut entraîné à de répugnantes aberrations. Il a aperçu des dieux sous l'espèce des animaux sacrés [3]. Et pourtant,

[1] Cf le stoïcien Balbus dans *Cic.*, de nat. deor. II, 28, 71 ; et *Cornutus* XXXV in fine : εἰς τὸ εὐσεβεῖν, ἀλλὰ μὴ εἰς τὸ δεισιδαιμονεῖν εἰσαγομένων τῶν νέων, καὶ θύειν καὶ εὔχεσθαι καὶ προσκυνεῖν... διδασκομένων.

[2] *De Is. et Os.* 9.

[3] *Ibid.* 71. Plutarque, comme tous les auteurs de son siècle, porte un jugement de mépris sur la zoolâtrie égyptienne. Cf. *Dion Chrys.* XII, 59 ; *Celse*, ap. Orig. C. C. VIII, 53 ; *Lucien*, deor. conc. 10 ; Jup. trag. 42 ; de sacrif. 14 ; *Max Tyr.* II, 5 ; *Philostr.* vit. Apoll. VI, 19 Cf. dans la littéra-

au-dessus de la grossière vénération dont ces créatures sont l'objet, il y a quelque chose à prendre dans une interprétation plus relevée de ce culte [1]. Si l'on en cherche les *motifs* secrets, on ne tardera pas à toucher à quelqu'une des qualités divines, et le symbole prend alors toute sa valeur : « Le crocodile même n'est pas vénéré, sans qu'il y ait à cela un motif plausible. On dit qu'il est une image de Dieu, en ce qu'il est le seul animal qui n'ait point de langue. Car la raison divine n'a pas besoin de parole pour se manifester, mais, s'avançant par les chemins du silence, elle gouverne les choses mortelles selon l'équité [2] », etc. Ces êtres inférieurs ou hideux, jugés sous cet aspect, deviennent une occasion d'adorer le divin [3].

Puisqu'ils ont vie et sentiment, peut-être ces symboles sont-ils supérieurs à ceux de bronze ou de pierre, qu'ont préférés les Grecs [4] ? Ce qui paraît certain, c'est que les uns comme les autres donnent un enseignement ; ils avertissent des choses divines [5].

Il suffit de prêter aux artistes malhabiles des temps primitifs des intentions édifiantes et philosophiques. Et tout scandale disparaît. Bien davantage, plus l'aspect d'un « xoanon »

ture juive et chrétienne : *Aristée* 138 ; *Philon*, de vit. contempl. II, 473 ; leg. ad Cai. II, 516 ; de decal. II, 193 ; *Josephe* c. Ap. II, 86 ; 139 ; *Sibyll.* V, 77-79. — *Ker. Petri* ; *Athénag.* Leg. I ; *Théophile d'Ant.* I, 10 ; *Aristide*, Apol. XII ; *Acta Apoll.* 17 ; *Tert.* ad nat. II, 8, 17 ss. ; *Clem. Rec.* V, 20-21.

[1] *De Is. et Os.* 74-76

[2] *Ibid.* 75.

[3] *Ibid.* 76 : διὰ τούτου τὸ θεῖον...

[4] Sur la comparaison entre ces deux ordres de symboles, voir aussi *Philostr.* vit. Apoll. VI, 19.

[5] Sur cette *utilité* des images, Platon n'eût pas désavoué l'idée de son disciple. Voir *Plat.* Rép. VII, 529 C-530 A. : les astres, *comme les figures tracées et exécutées par Dédale* ou tel autre artiste servent d'exemples en vue de la connaissance des idées : οὐκοῦν... τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι χρηστέον τῆς πρὸς ἐκεῖνα μαθήσεως ἕνεκα, ὁμοίως ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐντύχοι ὑπὸ Δαιδάλου ἢ τινος ἄλλου δημιουργοῦ ἢ γραφέως διαφερόντως γεγραμμένοις διαγράμμασιν.

sera bizarre et démodé, plus humble la matière dont il est façonné, plus il fournira de commentaires originaux à l'esprit qui les cherche. Il faudra bien admettre que toutes les images sont nécessaires. Ce n'est pas seulement sur le vêtement bigarré d'Isis qu'il est permis de lire les pouvoirs multiples de la divinité [1] ; un sens très profond peut être aussi distingué en cette image de Zeus que l'on voyait en Crète : un pauvre Zeus qui n'avait pas d'oreilles, « attendu que le maître et le souverain des dieux ne doit écouter aucun mortel particulièrement [2]. » Libre aux penseurs plus subtils de s'improviser des symboles plus abstraits : tels les Pythagoriciens qui choisissaient les leurs dans les figures de la géométrie. La plupart des croyants verront mieux, pourvu qu'on la leur montre, une vérité plus proche dans les images qui furent créées pour eux [3].

Plutarque a un faible pour les monuments primitifs de la religion grecque [4]. C'est sans effort qu'il en relève la signification, laquelle n'est pas toujours d'ordre métaphysique. « Les Spartiates appellent *docana* leurs anciennes images des Dioscures. Ce sont deux pièces de bois parallèles jointes par deux traverses ; et leur union indivisible semble représenter parfaitement l'amour fraternel qui unit les dieux [5]. » Lorsqu'il voyait au bord des chemins de ces Hermès antiques, sans mains et sans pieds, ithyphalliques, Plutarque en donnait une touchante explication, visant toujours à ne pas permettre une idée dépréciative de la divinité : « Par ces étranges figures, dit-il, on veut faire entendre qu'aux vieillards n'est demandée en aucune façon l'activité du corps, pourvu qu'ils aient celle

[1] *De Is. et Os.* 77 init.

[2] *Ibid.* 75 : τῷ γὰρ ἄρχοντι καὶ κυρίῳ πάντων οὐδενὸς ἀκούειν προσήκει. Cf. le Zeus Triopas d'Argos, et l'interprétation symbolique donnée dans Pausanias de son aspect monstrueux : *Paus.* II, 24, 4.

[3] Exemples : *de Pyth. orac.* 12 ; *de Is. et Os.* 75.

[4] *De dæd. plat.* fr. X

[5] *De frat. amore* 1.

de la raison, qui est leur attribut propre, et pourvu que cette raison soit féconde [1]. »

Il se peut que Plutarque apprécie dans les plus modestes objets de culte la simplicité recommandée par son maître Platon en matière d'offrandes votives [2]. Peut-être songe-t-il que les plus anciennes d'entre les statues sont celles qui retiennent le mieux la piété du peuple ? En tous cas, nous ne trouvons pas chez lui l'éloge enthousiaste des grandes idoles grecques, et ce n'est pas dans leur majesté qu'il cherche le plus volontiers la source des symboles. Est-ce qu'il trouvait inutile le grand luxe des temples ? On aurait peine à l'établir et plus encore à l'admettre. Mais il loue les anciens « de ce qu'ils ne voulurent pas entailler l'image d'un dieu dans la pierre, cette matière étant dure, résistante aux outils et inanimée, et de ce qu'ils considéraient l'or et l'argent comme les couleurs livides d'une terre stérile et corrompue [3] ».

Ce qu'un « honnête homme » de ce temps pouvait croire et dire sur les images des dieux, Plutarque l'a cru et il l'a dit. Ayant émis des critiques et des doutes, il tient à ce qu'il n'en résulte aucun fâcheux effet. « C'est le fils d'un bon père ». Esprit plus large que précis, il était fait pour résumer les opinions moyennes. On peut donc supposer que nous avons ici, sur la question des statues consacrées, les idées d'un grand nombre de ses contemporains. Un dialogue certes, ou quelque traité précisément sur ce sujet, nous eût été pré-

[1] *An seni resp. ger. sit.* 28 in fine ; Plutarque rencontre ici une explication courante chez les stoïciens. Cf. entre autres passages : *Plut.* Amat. 13 in fine ; *Cornutus* XVI, p. 68, cit. par Decharme, *Crit. des trad. relig.*, p. 352. Voir aussi *Chrysippe* ap. von Arnim (Stoic. vet. fr. II, 1072 et 1074). Cette interprétation de l'Hermès se retrouve du reste ailleurs, et chez des auteurs qui ne se piquent nullement de philosophie. Cf. *Artémid.* Onirocr. I, 45 : αἰδοῖον ἔοικε... λόγῳ καὶ παιδείᾳ, ὅτι γονιμώτατον πάντων τὸ αἰδοῖον ἐστιν ὥσπερ καὶ ὁ λόγος. εἶδον δὲ καὶ ἐν Κυλλήνῃ γενόμενος Ἑρμοῦ ἄγαλμα οὐδὲν ἄλλο ἢ αἰδοῖον δεδημιουργημένον λόγῳ τινὶ φυσικῷ.

[2] *Plat.* Leg. XII, 7, cit. suprà, p. 94-95.

[3] *De dæd. plat.* fr. X in fine... πέτραν... σκληρὰν καὶ δύσεργον καὶ ἄψυχον.

cieux : le prêtre de Delphes estimant les représentations des dieux et la valeur qu'il faut leur accorder ! Par un mélange habilement dosé de foi sincère, de science toute neuve et de casuistique sacerdotale, cet opuscule enrichirait singulièrement notre connaissance de la piété grecque... Et pourtant, j'ai peine à croire que Plutarque y serait plus clair que dans les courts fragments où il effleure le problème. Il n'était pas l'homme qualifié, vraiment, pour éviter à gauche l'écueil de l'athéisme, et à droite celui de la superstition. Comme tous les dévots, c'est devant la *statue* d'Asclépios qu'il attendait la guérison...

4. — *Celse.*

Il est un écrivain du II[e] siècle, que je rapprocherais volontiers de Plutarque. C'est le polémiste Celse, dont Origène a réfuté l'ouvrage. Il a passé longtemps pour un parfait libre-penseur, et c'est sous ce titre qu'il subsistera pour ceux qui s'abstiennent de le lire. On a longtemps discuté sur sa personne et son appartenance philosophique [1]. S'il n'y avait pas eu à cette époque un Celse, ami de Lucien, auquel est dédié son « Alexandre », on n'aurait pas eu l'idée de voir en l'auteur du « Discours véritable » un contempteur de toute religion. Au reste, le sceptique de Samosate ne s'adresse aucunement à un Epicurien, mais simplement à un homme cultivé et spirituel. Qu'il y ait eu un ou deux Celse, on n'aura pas de peine en tous cas à reconnaître un Platonicien dans l'adversaire d'Origène, non pas un dévot étrange de l'espèce d'Apulée, mais un croyant sensé à la façon de Plutarque.

[1] Je renvoie aux travaux de Keim, *Celsus wahres Wort* ; Aubé, *Polémique païenne* ; Pélagaud, *Etude sur Celse*. Voir encore Zeller, *Phil. der Griech.* III[2], p. 231 ss. Il semble qu'il ne soit guère possible d'arriver sur la personne et le système de Celse à une certitude satisfaisante. Nous n'avons pas à exposer ici la question. Qu'il nous suffise de rappeler qu'Origène lui-même doute que son adversaire soit un Epicurien (*Orig.* C. C. III, 49 ; IV, 36).

Vivant à Rome à la fin du règne de Marc-Aurèle[1], il partageait sans doute les idées de Maxime de Tyr, auquel il est infiniment supérieur. C'est un conservateur intelligent et distingué, et non pas un rhéteur qui attend vaniteusement le succès dans sa chaire de philosophie. C'est un penseur « purement, sincèrement, ardemment idéaliste, l'un des ouvriers les plus convaincus de restauration de la religion nationale[2]. » Il vise à convertir. Mais qu'on ne cherche pas non plus en lui un corps de doctrines. Platon n'est pas son seul inspirateur ; il se rattache à maint autre : Pythagore, Phérécyde, Héraclite, Epictète et la Stoa[3]. Celse est un digne représentant du syncrétisme de l'époque. S'il avait une profession de foi, ce serait à peu près celle-ci : Le philosophe se porte vers Dieu d'un élan naturel, car il y a entre Dieu et l'âme pure une intime affinité[4]. Il y a une vérité commune à tous, une religion, une divinité[5] ; mais il ne faut pas oublier pour cela les dieux inférieurs, et l'on doit craindre par-dessus tout de négliger les dieux de l'Etat[6].

Ce croyant spiritualiste, cet esprit supérieur qui raille charlatans et naïfs, n'en croit pas moins au surnaturel, à l'action de Dieu par l'intermédiaire de puissances subordonnées, de démons sensibles aux prières, aux offrandes, aux sacrifices. C'est en cela que l'aristocrate romain fait penser au sage de Chéronée. Après avoir rejeté la dévotion servile, indigne à la fois de l'homme et des dieux, il se rappelle qu'il faut lutter aussi contre l'incrédulité frivole, et il n'a pas de peine à en trouver les moyens.

Ses déclarations sur la valeur des statues des dieux nous

[1] Le « discours véritable » parut vraisemblablement à la fin de 177 ou en 178.

[2] PÉLAGAUD, *op. cit.*, p. 246.

[3] KEIM, *op. cit.*, p. 203, et ZELLER, *loc. cit.*

[4] *Orig.* C. C. I, 8 ; cf. *Max Tyr.* or. II, 2 c.

[5] *Orig.* C. C. I, 14 ; VI, 80.

[6] *Ibid.* V, 6 ; VIII, 28, 33, 54.

intéressent d'autant plus qu'elles font partie d'une véritable polémique, et que c'est l'attitude des chrétiens qui les a occasionnées. Car le mépris absolu de ces étrangers pour les images lui semble procéder de leur impiété. Il faut absolument en atténuer les effets. Héraclite n'avait pas cette rage violente contre les objets matériels du culte. Il donnait des recommandations pleines de bon sens ; il se contentait de dire combien il est naïf de prier des statues, tant qu'on ne connaît pas l'essence des dieux et des héros[1]. Les chrétiens, eux, déshonorent les statues[2]. Ils ne cachent pas leur répugnance pour les fêtes des temples[3]. Pour maintenir la dignité des images, Celse ne songe pas à évoquer d'une voix menaçante les dieux qu'elles représentent. Même en s'adressant à des gens du peuple, il ne saurait prendre ce ton-là. Il tient à montrer aux chrétiens qu'ils ne sont pas les premiers à condamner une pareille sottise ! Mais alors, pourquoi ce culte et cette adoration ? Parce que « *ce sont des objets consacrés aux dieux et ce sont leurs statues*[4]. » Il y a là une coutume à observer et qui ne se discute pas.

Les adversaires « accorderont bien à la vérité que ces simulacres sont élevés *en l'honneur* de certains êtres, qui leur ressemblent plus ou moins[5] ; » là n'est pas la question. Ils diront et pourquoi ne le diraient-ils pas ? : « Ce ne sont pas des dieux, qui reçoivent la consécration des statues, mais des démons », c'est-à-dire des dieux inférieurs. Celse se met ici au diapason de ses ennemis. Il reprend le thème de la polémique judéo-chrétienne. S'il paraît dans une certaine mesure condescendre à cette hypothèse, c'est pour en tirer

[1] *Héraclite*, cit. ap. *Orig.* C. C. VII, 62. Cf. *Heracl. Eph.* rel. Bywater, nº 126 et *Clem. Alex.* Protr. IV, 49, 4.

[2] *Celse* ap. Orig. C. C. VII, 62 : Ἡράκλειτος μὲν οὕτως· οἱ δὲ ἄντικρυς τὰ ἀγάλματα ἀτιμάζουσιν.

[3] *Ibid.* VIII, 24.

[4] *Ibid.* VII, 62 : ...ἀλλὰ θεῶν ἀναθήματα καὶ ἀγάλματα.

[5] *Ibid.* in fine : ἀλλὰ συνθήσονται μὲν εἶναι ταῦτα ἐπὶ τιμῇ τινων, ἢ ὁμοίων ἢ ἀνομοίων τὸ εἶδος.

une conséquence opposée, car l'expression même de *démons* n'a rien qui le scandalise : « Si les idoles ne sont rien, dit-il, qu'y a-t-il de si terrible à s'asseoir au festin sacré ? Mais si ce sont des démons, il est hors de doute qu'ils sont aussi à Dieu, qu'il faut croire en eux, leur offrir des sacrifices selon les lois, et des prières pour mériter leur bienveillance [1]. »

Je ne voudrais pas prétendre que notre polémiste s'arrête à cette idée, ni qu'il l'ait faite sienne tout à fait. Mais d'autres passages de son livre semblent affirmer qu'elle ne lui répugnait pas trop. Et peut-être que l'obéissance nécessaire à un usage antique n'est pas tout le contenu de son apologie.

Puisqu'il y a des démons partout dans le monde, dit-il à peu près dans ces termes, et que, dans tous les actes de la vie, les hommes ont part à leur banquet [2], il doit y en avoir d'autant plus dans les temples, où les sacrifices attirent la puissance de ces dieux inférieurs. Ah! certes, quelle robuste foi Celse nous témoigne aux miracles de son temps et à ceux d'autrefois : « Que de paroles merveilleuses, dit-il, sont sorties du sanctuaire ! Que de choses les immolations et les sacrifices ont révélées à ceux qui y ont eu recours ! [3] » Que de claires visions et combien de prodiges ! Et de tout cela, la tradition nous apporte des preuves : « Combien, pour avoir violé le respect dû aux sanctuaires, ont été immédiatement punis ! Les uns ont été sur l'heure saisis de démence... ; parfois on en a vu qu'a frappés une voix redoutable partie du

[1] *Ibid* VIII, 24 init. : εἰ μὲν οὐδὲν ταῦτά ἐστι τὰ εἴδωλα, τί δεινὸν κοινωνῆσαι τῆς πανθοινίας ; εἰ δ' εἰσί τινες δαίμονες, δηλονότι καὶ οὗτοι τοῦ θεοῦ εἰσιν, οἷς καὶ πιστευτέον καὶ καλλιερητέον κατὰ νόμους καὶ προσευκτέον, ἵν' εὐμενεῖς ὦσι. Remarquer que Celse emploie ici le mot εἴδωλα, assez rare chez les auteurs païens pour désigner les ἀγάλματα. Il est repris ici vraisemblablement en écho des libelles chrétiens.

[2] *Ibid*. VIII, 28.

[3] *Ibid*. VIII, 45 init. : τί δεῖ καταλέγειν... ὅσα δὲ ἐξ ἀδύτων αὐτῶν ἠκούσθησαν θαυμάσια ; ὅσα δὲ ἐξ ἱερείων καὶ θυμάτων τοῖς χρωμένοις ἐδηλώθη, ὅσα δ' ἐξ ἄλλων τεραστίων συμβόλων ; τοῖς δ' ἐναργῆ παρέστη φάσματα.

fond du lieu très saint[1]. » Il n'est fait ici, dira-t-on, qu'allusion indirecte aux images; mais enfin, s'il y a une *présence* dans les temples, ne la cherche-t-on pas instinctivement au regard des statues ?

Celse ne s'étend pas sur ce chapitre. Il n'a pas un faible pour cet ordre de révélations. Ailleurs, il redoute que la foi aux démons n'incite les dévots à poursuivre de trop près avec eux des communications dangereuses. C'est là un art dont il ne faut pas s'éprendre à l'excès. Il faut honorer ces êtres dans leurs temples, parce que cela est utile. Bien que nous ne connaissions pas leurs besoins, il est bon qu'ils ne manquent de rien[2].

Les adversaires de Celse ne sont pas tous des gens bornés. Il se plaît à le reconnaître, de temps à autre. Il y en a qui savent user de l'*allégorie*[3]. En expliquant ainsi les détails embarrassants de leurs livres sacrés, les écrivains chrétiens ont donné des preuves de leur intelligence. Il est surprenant alors qu'en parlant des images sacrées, Celse ne fasse guère allusion à leur valeur symbolique. Peut-être juge-t-il que ses contradicteurs ont néanmoins la tête trop dure pour s'ouvrir à des arguments de cette espèce[4]. Peut-être ne faisait-il pas

[1] *Ibid.*, πόσοι δ'αὖ πρὸς τοὺς ἱεροὺς ὑβρίσαντες αὐτίκα ἑάλωσαν, οἱ μὲν ἔκφρονες αὐτοῦ ταύτῃ κρατηθέντες... ἤδη δὲ καὶ ἐξ αὐτῶν ἀδύτων φωνῇ βαρεῖα καθεῖλέν τινας. Cf. à ce propos l'épicurien Cécilius, un conservateur aussi, qui professe l'athéisme, mais ne s'exprime pas autrement : ***Min. Fel.*** Octav. 7 : intende templis ac delubris deorum, quibus romana civitas et protegitur et ornatur : magis sunt augusta ***numinibus incolis***, præsentibus, inquilinis quam cultu, insignibus et muneribus opulenta... ***Inde adeo pleni et mixti deo vates futura præcerpunt...***, etc.

[2] *Ibid.* VIII, 59, 60, 63.

[3] *Ibid.* I, 27 in fine : Celse : ὁμολογεῖ γὰρ καὶ μετρίους καὶ ἐπιεικεῖς καὶ συνετούς τινας καὶ ἐπ'ἀλληγορίαν ἑτοίμους εἶναι ἐν αὐτοῖς.

[4] Preuve en soient : *Athénag.* Leg. XVIII ; *Aristide*, Apol. XIII, 3, et plus tard la réponse d'*Origène* lui-même C. C. VI, 14 : κἂν τινες δὲ μὴ ταῦτα φῶσιν εἶναι τοὺς θεοὺς ἀλλὰ μιμήματα τῶν ἀληθινῶν κἀκείνων σύμβολα, οὐδὲν ἧττον καὶ οὗτοι, ἐν βαναύσων χερσὶ τὰ μιμήματα τῆς θειότητος φαντάζομενοι εἶναι, ἀπαίδευτοί εἰσι καὶ ἀνδράποδα καὶ ἀμαθεῖς.

le même cas de cette méthode que d'autres défenseurs de la piété gréco-romaine ?

Avec Plutarque nous avons touché déjà à l'apologie symboliste. Il s'agit d'examiner de plus près où elle nous mène. Quand l'apologie des images a été tout près de prendre une forme, c'est sur ce terrain qu'elle s'est fondée, où l'on ne peut guère être combattu ; et les vieilles croyances du vulgaire n'ont plus servi qu'à mettre du piment dans les discours des philosophes prêcheurs et des rhéteurs à la mode [1].

A l'époque impériale, nous avons des littérateurs que préoccupe le problème de l'art et de la religion, ou celui de l'art, tout simplement. La critique est née, et l'école alexandrine a fait partout des disciples dans le monde gréco-romain. La contemplation des dieux du sanctuaire joue un plus grand rôle dans la vie des intellectuels, soit qu'il s'agisse du regard mystique attaché à l'image consacrée [2], soit de l'observation curieuse des couleurs et des formes, soit encore qu'une piété épurée s'unisse à l'intelligence émue des merveilles de l'art. Cette heureuse combinaison — une critique symboliste animée d'éloquente dévotion — nous l'allons voir paraître avec Dion Chrysostome.

[1] Ex. dans *Dion Chrys.* XII, 85 ; *Callistrate*, descr. X (dans Philostrate, Kayser II).

[2] Il se peut, on se le rappelle, que l'influence des cultes orientaux ait donné plus d'intensité à cette contemplation de l'objet de culte, cf. *Apul.* metam. XI, 19-20 ; 24 ; *Porphyre*, de abst. II, 34-35 : les dieux dans leurs statues συνόντες καὶ φαινόμενοι καὶ τῇ ἡμετέρᾳ σωτηρίᾳ ἐπιλάμποντες. *Ibid.* IV, 6 : où P. parle des prêtres égyptiens d'après Chérémon le stoïcien : leur zèle pour la contemplation les faisait habiter près des statues des dieux : πρός τε γὰρ τὴν ὅλην ὄρεξιν τῆς θεωρίας συγγενὲς ἦν παρὰ τοῖς ἐκείνων ἀφιδρύμασι διαιτᾶσθαι, et plus loin : ἐφαίνοντο δὲ ἀεὶ θεῶν ἢ ἀγαλμάτων ἐγγύς, ἤτοι φέροντες ἢ προηγούμενοι καὶ τάσσοντες μετὰ κόσμου τε καὶ σεμνότητος. Voir encore F. Cumont, *Les rel. orient. dans l'emp. rom.*, p. 117, et Geffcken, *Zwei griech. Apol.*, p. 211 : das Götterbild war wieder in seiner Bedeutung gewachsen.

5. — *Dion Chrysostome*[1].

Lorsque, sans avoir quelque notion des clichés et des thèmes courants de la rhétorique au IIe siècle, on aborde la lecture du « discours olympique[2] », il est impossible de n'être pas saisi par l'envol des idées qu'il développe. Il semble qu'on y lise en un manifeste sublime les plus hautes affirmations de la piété hellénique. Et l'on sent vibrer l'âme du parfait adorateur des Olympiens. Le prélude laborieux, surchargé de détails personnels et d'ornements sophistiques, aboutit à la belle harmonie du discours de Phidias, où s'exprime l'auteur. Avec d'autres, Jakob Burckhardt paraît avoir subi très fort cette séduction, puisqu'il appelle Dion le « principal représentant de la renaissance hellénique » et que, par une supposition très hardie, il prête à l'orateur une très profonde influence sur la pensée de ses contemporains[3].

Quand on a cru voir en Dion Chrysostome un prophète et un initiateur, il y a quelque déception à ne retrouver dans toute son œuvre qu'un rhéteur distingué. Sans doute ce rhéteur s'est « converti » à la philosophie[4]. Il y a eu le bannissement de Rome et le renoncement a la vie facile. Il y a eu les années de pauvreté, et le vagabondage, dont les détours, non moins nombreux, doivent excuser ceux de ses prédications. Et aussi, pour fuir « la disette de vérité », comme un retour d'enfant prodigue sous l'aile du démon de Socrate[5]. Mais le vieil homme ne meurt pas. En faisant son

[1] Un excellent résumé de sa vie et de son évolution (d'après von Arnim) se trouve dans H. Weil, *Etudes sur l'antiquité grecque. Dion Chrysostome.*

[2] or. XII, cité dans les pages qui suivent d'après l'édition de *von Arnim* (Weidemann-Berlin).

[3] Voir J. Burckhardt, N. Schweizer Museum, t. IV, 1864, et la cit. de Ranke, dans Stich, *Drei Reden des Dio Chrys.*, p. 4.

[4] or. XIII : ἐν Ἀθήναις περὶ φυγῆς.

[5] *Ibid.* 14.

salut, il trouve de nombreux thèmes littéraires. Il ramasse au chenil de Diogène celui de l'exil et de la pauvreté [1]. Il le brosse même un peu avant de s'en servir. Dans son idylle agreste de l'Eubée [2], c'est tout à la fois le sophiste ancien et le cynique nouveau, qui ont fui les hommes selon leur désir, et qui le proclament selon leur habitude [3]. « De même que les brillantes frivolités de sa jeunesse laissaient quelquefois pressentir des tendances d'esprit plus sérieuses, les nobles écrits de sa maturité rappellent souvent, soit en bien soit en mal, sa première manière. Dion avait été un bel esprit ambulant, il devint un sermonneur ambulant [4]. »

Peu d'années avant son exil, alors que Dion partageait son temps entre des élucubrations frivoles et des allocutions politiques, il prononça devant les citoyens de Rhodes un discours qui n'est pas sans rapport avec l'art et la religion [5]. Il y plaide en quelque mesure la cause des images. Au reste, le respect qu'il montre là pour les statues consacrées, c'est une vénération purement traditionnelle, et nous ne trouvons pas chez l'orateur l'intention d'apporter sur ce point des idées originales.

Voici ce dont il s'agit. Les habitants de la cité, aussi parcimonieux du trésor public que zélés à honorer les grands hommes contemporains, s'étaient permis de démarquer en faveur de ceux-ci des statues plus anciennes. Ils avaient même — ainsi que cela se faisait ailleurs — gravé des dédi-

[1] Les disc. VI, VIII, IX, X (Diogène) ont été sans doute écrits au temps de son exil, avant le disc. XIII. Date du bannissement : 82. Voir à ce sujet von Arnim, *Dio von Prusa*, p. 231.

[2] or. VII.

[3] Voir à ce sujet Rohde, *Der griech. Roman*, p. 504 ss. et von Arnim, *op. cit.*, p. 243 ss.

[4] H. Weil, *loc. cit.*, p. 180.

[5] or. XXXI, Rhodiaca.

caces aux récents bienfaiteurs de la ville sur des piédestaux qui n'en avaient point porté jusqu'alors.

Or le sophiste, à ce propos, trouve moyen de parler des images en général et de celles des dieux, dans des termes que le théologien « stoïcisant » n'aura pas à désavouer demain. Ici, pas de crainte superstitieuse, pas d'allusion sérieuse à la « possession » des statues par quelque essence d'ordre supérieur. Ce qui importe, c'est la piété qui s'attache aux dieux invisibles, et la reconnaissance [1]. C'est à la disposition intérieure que regardent les dieux. Ils n'ont pas besoin d'autre chose. Le pieux « interprète de Zeus » s'annonce donc comme un homme éclairé : « Pour ce qui concerne les dieux, sachez bien que, si quelqu'un leur fait des libations, leur offre seulement de l'encens ou touche leurs autels avec la disposition requise, il ne leur apporte pas un hommage médiocre ; car Dieu peut-être n'a pas besoin d'offrandes telles que statues et sacrifices. Mais ce n'est pas en vain qu'on leur consacre ces objets, puisque par eux nous manifestons notre zèle et nos dispositions à leur égard. Ce sont les hommes plutôt qui ont besoin qu'on leur apporte des couronnes et qu'on dresse leur image... et qui désirent subsister dans le souvenir du peuple, et beaucoup d'entre eux déjà sont morts pour obtenir cela [2]. »

Nous voici donc fixés. Il n'est pas encore question de symboles où les mortels déchiffrent des vérités saisissantes. Qu'elles soient élevées en l'honneur des dieux ou des hommes, les statues n'ont que la valeur d'offrandes, selon l'opinion reçue. Elles ne sont pas nécessaires aux êtres supra-terres-

[1] Il en parle comme de la piété à l'égard des parents, dans l'esprit de *Platon*, Leg. XI, 11.

[2] or. XXXI, 15 : καὶ τὸ μὲν τῶν θεῶν ἴστε δήπουθεν, ὅτι κἂν σπείσῃ τις αὐτοῖς κἂν θυμιάσῃ μόνον καὶ προσάπτηται, μεθ' ἧς μέντοι προσήκει διανοίας, οὐθὲν ἔλαττον πεποίηκεν· οὐδὲ γὰρ δεῖται τῶν τοιούτων οὐθένος ἴσως ὁ θεὸς οἷον ἀγαλμάτων ἢ θυσιῶν· ἄλλως δὲ οὐ μάτην γίγνεται ταῦτα, τὴν προθυμίαν ἡμῶν καὶ τὴν διάθεσιν ἐμφαινόντων πρὸς αὐτούς. οἱ δὲ ἄνθρωποι δέονται καὶ στέφανον καὶ εἰκόνας... καὶ τοῦ μνημονεύεσθαι. καὶ πολλοὶ καὶ διὰ ταῦτα ἤδη τεθνήκασιν...

tres; les hommes suivent simplement la coutume en leur accordant de semblables présents, même dans l'ignorance du plaisir qu'ils leur causent.

Mais, suivant à qui elles appartiennent, elles sont plus ou moins saintes. En portant la main sur elles, on pèchera par ingratitude, s'il s'agit des bienfaiteurs de la cité; et l'on commettrait un sacrilège, s'il s'agissait des dieux. Il y a donc des degrés dans le crime. Au reste, manquer de respect aux statues des bons citoyens, c'est encore une lâcheté, la matière du simulacre étant comme un être sans protecteur. Autant vaudrait, sans scrupule, faire du tort à l'orphelin[1]. Rien que de banal dans cette démonstration, qui prend chez Dion beaucoup de temps et de place.

Mais la situation se complique et s'aggrave. Les Rhodiens n'ont pas péché que par ingratitude et lâcheté. Sans s'en douter, peut-être sont-ils descendus jusqu'au sacrilège. Ces vieilles statues dépourvues de dédicace, qu'ils ont consacrées à leurs grands hommes du jour, c'étaient — pourquoi pas ? — celles de *héros*, dont le souvenir s'est perdu. L'impiété serait alors manifeste, vu l'importance des propriétaires[2]. Il est probable qu'il se trouve même, parmi ces images, des *dieux* ou des *demi-dieux* qu'on ne reconnaît plus. Si tel a été le cas, le scandale est à son comble[3].

En conduisant jusque-là ce raisonnement gratuit, l'orateur

[1] *Ibid.* 73-74.

[2] *Ibid.* 80 : καὶ μὴν τά γε εἰς τοὺς ἥρωας ἀσεβήματα οὐδ᾽ ἂν ἀμφισβητήσειεν οὐδεὶς ὡς οὐχὶ τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν ἐν τὰ περὶ τοὺς θεούς.

[3] *Ibid.* 91-93 Je passe sous silence le raisonnement plus singulier encore du § 37 : C'est contre l'honneur et contre la χάρις que les Rhodiens ont commis une faute. Or ne savez-vous pas que la plupart des hommes considèrent les χάριτες comme des déesses ? Donc, si l'on offense leurs statues, ne sera-ce pas un sacrilège ? Il en est de même si l'on porte la main sur un objet qui porte le nom de ces déesses (puisque la statue exprime la Grâce !). — Les Grâces sont parmi les divinités sur lesquelles s'était exercée l'exégèse allégorique *stoïcienne : Cornutus*. ch. XV. Un passage du *de benef.* de Sénèque nous fait voir que cette interprétation remonte jusqu'à Chrysippe (*Sen.* de benef. I, 3 voir von Arnim, V. St. fr., t. III, 1082). Le sophiste puise donc ses arguments parmi ses souvenirs philosophiques.

est tout près d'affirmer qu'un tel scandale a été commis. Car même les figures humaines qui font l'ornement des temples participent du caractère sacré de celles des dieux. Et l'offense à la mémoire des hommes de bien rejaillit sur les dieux qui sont leurs amis[1].

Enfin, pour couronner ce réquisitoire d'une menace appropriée — ainsi qu'on effraie des enfants pour ajouter du poids à la gronderie — Dion fait surgir l'histoire de la statue de Théagène, que nous avons maintes fois rencontrée. Il le fait sans doute en souriant. Il insinue que des héros immortalisés sont pourvus peut-être d'un redoutable pouvoir[2]. Le bronze de Thasos est tombé sur l'impie, « soit par hasard, soit par l'indignation de quelque divinité[3] ». Sans doute, il est invraisemblable qu'« un dieu s'inquiète de l'airain[4] », mais prenez garde cependant que les dieux ne vengent leurs protégés, si la cité déshonore leur souvenir.

Assurement, tout cela n'est que bavardage, et bavardage fastidieux. Mais le sophiste montre le respect qu'il porte aux choses du sanctuaire. Il n'y a pas là le sérieux de Plutarque, c'est évident. Dion est plus libre d'esprit : de même que les oracles lui semblent inutiles pour qui a de l'intelligence[5], ainsi les anecdotes comme celle de Théagène n'ont plus guère pour lui que le charme du pittoresque.

En regard des propos fardés qu'on vient de lire, le « discours olympique », apparaît comme une grande œuvre[6]. Fai-

[1] *Ibid.* 87 : τινὲς δ' οἶμαι ἐγγὺς παρεστῶτες τοῖς θεοῖς... et 89 : ces ἀνδριάντες peuvent être appelés ἀναθήματα τῶν θεῶν.

[2] *Ibid.* 95.

[3] *Ibid.* 96 : εἴτε ἀπὸ τύχης εἴτε δαιμονίου τινὸς νεμεσήσαντος...

[4] *Ibid.* 98 : ἐπεὶ τοῦ χαλκοῦ οὐκ εἰκὸς ἦν φροντίσαι αὐτόν...

[5] Or. X, 28.

[6] Von Arnim (*Dio von Prusa*, p. 405) fixe la date de l'Olympique à l'an 105. Il se base de façon ingénieuse sur les § 16 ss., où Dion paraît faire allusion aux préparatifs de la 2e guerre des Daces. — Malgré l'analyse

sons taire notre méfiance à l'égard du rhéteur. N'aurions-nous pas sous les yeux la pièce de résistance et le morceau de choix, pour qui veut comprendre de quelle façon « l'idolâtrie » s'est définie elle-même, et s'est défendue ?

Il s'est passé quelque chose dans l'existence de Dion. Si pour lui la parole est restée un jeu, c'est du moins un jeu qui a pris du style et de la noblesse. Son verbe a de l'ampleur et, à de certains moments, une vibrante solennité. A Rhodes, il parlait au théâtre et débitait les tirades d'un acteur. A Olympie, on se le figure au seuil du temple ; la foule est massée dans l'Altis, parmi cette autre foule de marbres et de bronzes ; il est debout entre l'autel et la Niké de Paeonios ; de temps à autre, il se détourne vers la porte ouverte du sanctuaire ; on perçoit comme un rayonnement de la chryséléphantine ; Zeus tient d'une main la foudre, et sur l'autre une Victoire ailée ; et des boucliers d'or étincellent au mur.

« L'art au service de la religion[1] », tel pourrait être le titre du discours. « C'est en face de ce dieu que je vous parle », dit-il[2]. La puissance de Zeus paraît avec tant de clarté dans l'œuvre de Phidias, l'illusion d'une *présence* est si complète, que la parole identifie sans cesse le Père des dieux avec « sa

assez étendue que nous donnerons de ce discours, il n'est pas inutile d'en présenter le plan en raccourci : *1-26*, Introduction. L'orateur se présente au public. Sans cacher ses mérites, il parle surtout de ses faiblesses, et de son ignorance, à la façon de Socrate. Eloge des sages d'autrefois, des « bienheureux » pour lesquels il vaut la peine de tout quitter. La sagesse, c'est de marcher sur leurs traces, où qu'ils nous conduisent. Dion se décide enfin à énoncer son sujet : il parlera de « ce dieu, auprès duquel nous sommes » (22) et fera une théorie de la connaissance divine. — *27-39 :* la connaissance *innée* que possèdent les hommes de la nature des dieux : περὶ δὴ θεῶν τῆς τε καθόλου φύσεως καὶ μάλιστα τοῦ πάντων ἡγεμόνος πρῶτον μὲν καὶ ἐν πρώτοις δόξα καὶ ἐπίνοια κοινὴ τοῦ ξύμπαντος ἀνθρωπίνου γένους... ἀναγκαία καὶ ἔμφυτος..., etc. (§ 27). — *40-43 :* la connaissance puisée aux *mythes des poètes* et aux *préceptes des lois*. — *44-83 :* l'art, en tant que source de la connaissance de Dieu. Eloge de Phidias (50-54) ; discours de Phidias (55-83) : comparaison entre l'art statuaire et la poésie ; leur valeur respective comme révélations de la nature divine. *84-85 :* conclusion.

[1] H. Weil, *loc. cit.*, p. 175.

[2] Or. XII, 12.

bienheureuse image[1] ». Comme la grande foule des ignorants et des dévots, le philosophe ne peut résister à la magie de cette apparition. L'orateur ingénieux, qui vient de débuter selon son habitude par des images subtiles, laisse passer sur lui la vague du recueillement.

Mais la silencieuse contemplation de la « statue chère aux dieux » ne lui suffirait pas. Ce n'est point là son fait. N'appartient-il pas à cette classe de « sages qui connaissent toutes choses » et les donnent à connaître[2] ? N'est-il pas « l'interprète et le prophète de la nature immortelle[3] ? » Le théologien de la Stoa doit rendre manifeste cette royauté de l'*exégèse* en temps et hors du temps. La *nature* est muette ; les *mythes* sont troublants, et c'est une voix rude que celle des *lois :* la clef du mystère, c'est le philosophe qui la tient en sa main. C'est lui qui prête une voix à l'intuition obscure, qui jette une formule dans le délire de l'enthousiasme, et les représentations de la divinité n'acquièrent leur portée que par sa clairvoyante raison. Si tous les mortels peuvent pressentir l'ordre éternel, si par un commun effort, ils ont trouvé dans le langage les « symboles » de toute réalité[4], c'est lui seul qui sait proclamer les sources de la suprême connaissance, et sa tâche est d'y ramener sans cesse les esprits.

En termes grandioses, il les ramène d'abord à l'*idée innée*. Il évoque l'harmonie parfaite du monde. Partant de l'objet de culte, de la statue de Zeus, il lui substitue la vision infinie du Cosmos divin. Il est nécessaire, pour comprendre la suite, de savoir comment Dion présente cette révélation première :

[1] *Ibid.* 25 : τῷ ὄντι μακαρίας εἰκόνος. Cf. 35 in fine, et 85.

[2] *Ibid.* 10.

[3] *Ibid.* 47 : λόγῳ ἐξηγητὴν καὶ προφήτην τῆς ἀθανάτου φύσεως ἀληθέστατον ἴσως καὶ τελειότατον.

[4] *Ibid.* 28-29 : ...ἐπιθέμενοι σύμβολα τοῖς εἰς αἴσθησιν ἀφικνουμένοις, ὡς πᾶν τὸ νοηθὲν ὀνομάζειν καὶ δηλοῦν, εὐμαρῶς ἀπείρων πραγμάτων [καὶ] μνήμας καὶ ἐπινοίας παραλαμβάνοντες.

La nature est le sanctuaire de l'initiation. Ceux qui vivent en elle ne peuvent autrement que d'admirer et d'aimer la divinité. « C'est comme si l'on envoyait un Grec ou un Barbare dans un temple affecté aux mystères, dans un sanctuaire merveilleux de beauté et de grandeur. Là, parviennent à lui les visions et les voix qu'on perçoit dans les mystères : il assiste à des alternances de ténèbres et de lumière... Enfin, comme cela se passe à l'heure de l'*intronisation*, les initiateurs font asseoir les initiés et dansent en cercle autour d'eux. Est-ce que ce spectateur n'éprouverait rien dans son âme ? Ne devinerait-il pas que tout cela s'accomplit en vertu d'un plan très sage et suivant une pensée directrice, même si cet inconnu était d'entre ceux qui habitent au loin, un Barbare quelconque, et même s'il n'y avait là personne pour lui expliquer le mystère, aucun interprète ? Restera-t-il insensible, s'il a une âme humaine ?... Ainsi le genre humain dans son ensemble, qui est initié au mystère entier et parfait, non point dans un édifice élevé par les Athéniens pour y recevoir un peuple peu nombreux (le sanctuaire d'Eleusis), mais dans le monde, dans la création aux aspects variés, douée de sagesse, où s'accomplissent à chaque instant des milliers de prodiges, où les mortels initiés sont introduits dans le mystère — non point par des êtres semblables à eux — mais par les dieux immortels qui, nuit et jour, à la lumière du soleil et à celle des astres, mènent leur danse, pour ainsi dire, autour des hommes... Est-ce que le genre humain n'éprouverait à ce spectacle aucune impression, aucun pressentiment ? Et surtout ne saurait-il pas distinguer le coryphée, celui qui mène le chœur de toutes choses, qui gouverne le ciel entier, le Cosmos, comme un sage pilote gouverne une nef bien construite[1] ? »

Voilà la vérité que d'abord il importe de connaître. Bien

[1] *Ibid.* 33-34. Cf. l'inspiration de ce passage à *Plut.*, de tranq. animi 20.

plus qu'un dieu, c'est *la divinité*[1]. Ce n'est plus un souverain au pouvoir arbitraire, mais l'esprit immanent aux choses, la Providence. Ceux auxquels échappe son action universelle, ceux qui ne commencent pas par l'adorer au temple du Cosmos, ne comprendront jamais rien à la religion. Ils seront les enfants qui se repaissent de contes, ou bien les malheureux qui tremblent aux ténèbres, ou encore les orgueilleux « qui se bouchent les oreilles avec du plomb, qui étendent sur leurs yeux une ombre épaisse et un brouillard opaque — comme cette nuée, dans Homère, qui empêche un héros de reconnaître le dieu[2] ».

Quiconque a bu à cette source de connaissance possède l'essentiel. Dans une cité de philosophes, il servirait à peu de chose de puiser à une autre. Mais Dion n'ignore pas que la plupart des hommes, ne pouvant toujours s'inspirer de l'infini, vivent sur le vieux fonds des opinions traditionnelles. Ils reçoivent avec joie *la vérité qui émane des poètes*. Ils l'accueillent « comme un encouragement et une consolation ». Et ils n'ont pas tort. Car tous ces mythes et toutes ces légendes, tous les poèmes du passé « nous avertissent de ne pas négliger cet Etre plus ancien, dont nous sommes la race, comme il est la cause de notre vie et de notre être ».

Il en est ainsi des *lois* anciennes qui régissent l'Etat[3]. Elles sont comme une preuve matérielle de l'ordre divin. Sans doute, elles sont moins primitives que les légendes; car « ce qui agit en dehors de toute menace de châtiment, par simple persuasion ... est plus ancien que les lois, qui se présentent avec des commandements et des punitions».

[1] τὸ θεῖον : c'est, je crois, l'expression la plus fréquente dans l'Olympique. Cf. 29 et 31 : θεία φύσις. Et 32 : τὸ δαιμόνιον. On trouve aussi ὁ θεός, et οἱ θεοὶ dans 27-35, où ce pluriel se rapporte aux forces diverses de la Nature divine.

[2] Passage de polémique contre les Epicuriens. *Ibid.* 36-37.

[3] Sur le caractère divin des *lois* primitives, cf. Socrate, dans *Xén.*, Mem. IV, 4-19 ; 21-24.

Comme il convient de l'imaginer, l'économie de la grâce et du charme a précédé celle des codes et de la sévérité.

Dion ne s'arrête guère à examiner ces deux moyens de connaissance. Si, tout à l'heure, il revient à la poésie, ce sera pour la comparer à l'*art* par excellence, à l'*art divin,* la sculpture. Car c'est elle dont il va nous exposer enfin la puissance évocatrice et le rôle magnifique dans la compréhension du divin[1].

L'art d'un Phidias illustre et résume toutes les vérités que l'on pressent ou que l'on découvre ailleurs. La statue parfaite laisse apercevoir, dans sa beauté immobile, l'harmonie qui pénètre la nature. Au même titre que la poésie, elle apporte à l'âme une consolation ; elle s'impose aussi nettement que des lois inaltérables ; pour qui en comprend le sens, il y a là, comme en raccourci, toute la révélation[2]. Dion ouvre la dernière partie de son discours par cet éloge au sculpteur athénien :

« O toi ! le meilleur et le plus grand des artistes ! Qu'elle est agréable et qu'elle nous est chère, l'image que tu as créée ! Quelle joie extraordinaire elle fait briller aux yeux de tous, Grecs et Barbares, de tous ceux qui sont venus ici — et de tout temps ils vinrent en grand nombre. — En vérité, ton œuvre ferait impression même aux êtres dénués de raison, à des animaux, s'ils pouvaient la contempler, aux taureaux que l'on amène toujours à cet autel : c'est ainsi qu'ils semblent s'offrir d'eux-mêmes aux sacrificateurs, comme s'ils voulaient faire plaisir au dieu ... Quant aux hommes, si l'un d'eux traîne une âme travaillée de chagrin, si, pour avoir souffert dans la vie beaucoup de douleurs et d'infortunes, il ne peut

[1] *Ibid.* 44 : τριῶν δὴ προκειμένων γενέσεων τῆς δαιμονίου παρ' ἀνθρώποις ὑπολήψεως, ἐμφύτου, ποιητικῆς, νομικῆς, τετάρτην φῶμεν τὴν πλαστικήν τε καὶ δημιουργικὴν τῶν περὶ τὰ θεῖα ἀγάλματα καὶ τὰς εἰκόνας, λέγω δὲ γραφέων τε καὶ ἀνδριαντοποιῶν καὶ λιθοξόων καὶ παντὸς ἁπλῶς τοῦ καταξιώσαντος αὑτὸν ἀποφῆναι μιμητὴν διὰ τέχνης τῆς δαιμονίας φύσεως...

[2] *Ibid.* 50-52.

plus même trouver un doux sommeil, je crois qu'en présence de cette statue, il oubliera tout ce que la vie humaine apporte de souffrances et de terreurs[1]. Ainsi, tu as conçu réellement et tu as créé une vision *qui dissipe le deuil et où sombrent les douleurs*[2]. Telles sont la lumière et la grâce qui émanent de l'art ... »

Mais ce ne sont pas toutes les statues qui produisent un pareil effet. Dion ne pense qu'à celle du maître des dieux, à l'œuvre achevée que produisit l'âge d'or de la sculpture. C'est sa perfection même qui fait penser à Dieu, et je ne crois pas que le visage difforme d'un Zeus Triopas[3] eût inspiré à Dion de semblables accents. Il ne cache pas son indifférence pour ces antiques idoles. C'est quand l'art humain est monté à sa rencontre, que la vérité divine s'est manifestée en lui :

« Autrefois, quand nous ne savions rien de clair sur la divinité, chacun des mortels s'en faisait une idée différente. Tous, selon leur nature et leur capacité, cherchaient à se la représenter par des ressemblances ou par des rêves[4]; et quand nous trouvions ici ou là de ces images sans grandeur et sans beauté qu'ont laissées les artisans d'autrefois[5], nous ne pouvions leur accorder beaucoup de confiance ni beaucoup d'attention.

« Mais toi, tu l'as emporté certes sur tes précurseurs par la puissance de l'art, et tu as rassemblé autour de cette statue toute la Grèce d'abord, et puis les autres peuples. Tu l'as faite si éclatante et si divine que nul de ceux qui l'ont vue

[1] *Loc. cit.* ἀνθρώπων δὲ ὃς ἂν ᾖ παντελῶς ἐπίπονος τὴν ψυχήν, πολλὰς ἀναντλήσας συμφορὰς καὶ λύπας ἐν τῷ βίῳ μηδὲ ὕπνον ἡδὺν ἐπιβαλλόμενος, καὶ ὃς δοκεῖ μοι κατ' ἐναντίον στὰς τῆσδε τῆς εἰκόνος ἐκλαθέσθαι ⟨ἂν⟩ πάντων ὅσα ἐν ἀνθρωπίνῳ βίῳ δεινὰ καὶ χαλεπὰ γίγνεται παθεῖν.

[2] Cit. *Hom.* Od. IV, 221.

[3] *Paus.* II, 24, 4.

[4] Or. XII, *loc. cit.* : ...κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν καὶ φύσιν ἕκαστος ἰνδαλλόμενοι καὶ ὀνειρώττοντες.

[5] τινα μικρὰ καὶ ἄσημα... εἰκάσματα. Cf. le jugement méprisant de Dion sur les objets de culte primitifs, *ibid.* 61 in fine.

ne pourrait sans peine se figurer la divinité sous un autre aspect[1]. »

A cet hommage splendide, Phidias va répondre par un plus long discours, « car il n'était point sans éloquence, lui, citoyen d'une ville qui ne méprisait pas le talent oratoire, et — qui plus est — l'ami intime de Périclès ». Il grossira l'éloge qu'on lui a décerné, et ce n'est que légitime, puisque c'est Dion qui parle par la bouche du sculpteur. L'artiste va expliquer le sens de son œuvre et caractériser la révélation qu'il apporte.

Puisqu'il s'agit « du dieu qui règne sur toutes choses, et de son image, il faut savoir d'abord si celle-ci a été exécutée d'une façon digne de lui ... et si elle atteint bien le degré de ressemblance accessible au génie de l'homme, ou si au contraire elle est indigne de Zeus[2] ».

Si les formes créées par l'art ont pour but de réjouir les dieux[3], elles sont destinées surtout à enseigner une idée haute des puissances supérieures. On peut donc se demander en quelle mesure la forme humaine peut réellement servir à faire connaître les réalités inaccessibles, les corps célestes et leur divinité[4]. Cette apparence mortelle n'est-elle pas propre à diminuer la représentation qu'on doit s'en faire? Phidias sait bien que c'est là le point important, sur lequel ont porté les attaques. Et s'il se défend, ce n'est pas devant la foule des vulgaires dévots, mais il voit des philosophes siéger au tribunal[5].

« Assurément, dit-il, les divines apparitions[6], j'entends celles du soleil, de la lune, des astres et du ciel tout entier, sont en elles-mêmes admirables à contempler, mais l'image

[1] *Ibid.* 53.

[2] *Ibid.* 55.

[3] *Ibid.* 46 : πάντα δὲ ταῦτα τὴν ἰσχὺν ἔσχεν ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐκείνης, ὡς ἐπὶ τιμῇ καὶ χάριτι ποιούμενα τοῦ δαιμονίου.

[4] *Ibid* 58.

[5] *Ibid.* 84. Von Arnim regarde comme apocryphe ce passage destiné à résumer tout le discours.

[6] τὰ θεῖα φάσματα. Voir *ibid.* 58-59.

que nous en pourrions faire serait vraiment trop simple et trop dénuée d'art : on ne saurait par exemple reproduire les formes de la lune ou du disque solaire[1]. Ces objets sont pourtant tout pénétrés d'intelligence et d'essence spirituelle, mais il n'en paraîtrait rien dans l'œuvre d'un sculpteur ... En effet, ni le sculpteur, ni le peintre ne peuvent exprimer en eux-mêmes l'esprit et la pensée[2]. Et il est impossible à tout homme de voir et de décrire des éléments de cette nature. »

Dès lors l'artiste avec le philosophe — puisque tous deux sont exégètes et docteurs de vérité[3] — s'en vont chercher le vase d'élection qui pourra contenir la Raison invisible, et c'est dans la forme humaine qu'ils le découvriront :

« Puisque nous connaissons — et ne devinons pas seulement par la pensée — l'être en qui habite la raison, c'est à lui que nous avons recours, et nous prêtons à Dieu le corps humain comme étant le vase de la pensée et de la raison. Dans l'absence complète de modèle primitif, *nous cherchons à faire voir l'incomparable et l'invisible par le moyen du visible et du comparable. Nous mettons en œuvre la puissance du symbole*, d'une façon plus élevée que certains Barbares

[1] ἡ δὲ μίμησις αὐτῶν ἁπλῆ καὶ ἄτεχνος. (cf. sur ce sujet le passage de [*Lucien*], de dea Syria 34 : Le visiteur s'étonne de ne pas voir les simulacres de Hélios et de Séléné : μούνου δὲ Ἠελίου καὶ Σεληναίης ξόανα οὐ δεικνύουσιν. ὅτευ δὲ ἕνεκα ὧδε νομίζουσιν, ἐγὼ καὶ τόδε ἔμαθον. λέγουσι τοῖσι μὲν ἄλλοισι θεοῖσιν, ὅσιον ἔμμεναι ξόανα ποιέεσθαι, οὐ γάρ σφέων ἐμφανέα πάντεσσι τὰ εἴδεα· Ἠέλιος δὲ καὶ Σεληναίη πάμπαν ἐναργέες καὶ σφέας πάντες ὁρέουσι. κοίη ὦν αἰτίη ξοανουργίης τοῖσιν ἐν τῷ ἠέρι φαινομένοισι ;) L'art grec n'en a pas moins essayé de créer des *types figurés* des astres. Ils sont fort simples. « Il semble en effet que l'art grec ait réservé toute sa puissance d'analyse pour les dieux dont le caractère moral plus complexe comportait une grande variété de nuances. » Sauf à Rhodes, Hélios n'apparaît que comme une divinité secondaire que l'art de la bonne époque ne représente pas isolément. Il figure dans les grandes compositions plastiques comme un personnage secondaire (fronton oriental du Parthénon, où il assiste à la naissance d'Athéna. Voir aussi *Paus*. V, II, 8, motif de décoration). Voir Collignon, *Myth. fig. de la Grèce*, p. 193.

[2] Or. XII, *loc. cit.* νοῦν γὰρ καὶ φρόνησιν αὐτὴν μὲν καθ᾽αὑτὴν οὔτε τις πλάστης οὔτε τις γραφεὺς εἰκάσαι δυνατὸς ἔσται.

[3] *Ibid.* 56 ; cf. 47.

qui, dans leur ignorance et leur absurdité, assimilent la divinité aux formes animales[1]. »

Voilà le passage capital de cette apologie, et la formule même de l'interprétation symboliste. Dans le développement qui suit, la démonstration se fait plus pressante et l'inspiration religieuse lui prête des termes émouvants :

« On ne saurait objecter qu'il eût mieux valu ne dresser devant les hommes aucune statue ni aucune image des dieux, sous le prétexte qu'il faut diriger nos regards seulement vers les choses célestes. Ces choses d'en-haut, tout être doué de raison les adore, tout homme qui croit aux dieux bienheureux, bien qu'il ne les voie que de loin. Mais, grâce à l'élan qui nous pousse vers la divinité, il y a chez tous les hommes un désir puissant de l'adorer et de la servir de près, de s'approcher d'elle et de la toucher dans le sentiment de sa réalité, de lui offrir des couronnes et des sacrifices[2]. Comme les petits enfants séparés de leur père et de leur mère ressentent un grand regret et un violent désir, et tendent souvent dans leurs rêves les bras vers les absents, ainsi les hommes — qui aiment les dieux à juste titre à cause de leur bienfaisance et de la parenté qui les unit à eux — désirent de toutes manières être plus près des dieux, et avec eux[3]. »

Phidias est certain de n'être point coupable en créant une telle image de Zeus. S'il est parti du modèle humain,

[1] *Ibid.* 59 : τὸ δὲ ἐν ᾧ τοῦτο γιγνόμενόν ἐστιν οὐχ ὑπονοοῦντες, ἀλλ' εἰδότες, ἐπ' αὐτὸ καταφεύγομεν, ἀνθρώπινον σῶμα ὡς ἀγγεῖον φρονήσεως καὶ λόγου θεῷ προσάπτοντες, ἐνδείᾳ καὶ ἀπορίᾳ παραδείγματος τῷ φανερῷ τε καὶ εἰκαστῷ τὸ ἀνείκαστον καὶ ἀφανὲς ἐνδείκνυσθαι ζητοῦντες, συμβόλου δυνάμει χρώμενοι, κρεῖττον ἤ φασι τῶν βαρβάρων τινὰς ζῴοις τὸ θεῖον ἀφομοιοῦν . . . (lacune dans von Arnim) κατὰ σμικρὰς καὶ ἀτόπους ἀφορμάς.

[2] *Ibid.* 60-61 : διὰ δὲ τὴν πρὸς τὸ δαιμόνιον ὁρμὴν ἰσχυρὸς ἔρως πᾶσιν ἀνθρώποις ἐγγύθεν τιμᾶν καὶ θεραπεύειν τὸ θεῖον, προσιόντας καὶ ἁπτομένους μετὰ πειθοῦς, θύοντας καὶ στεφανοῦντας.

[3] *Ibid.* ἀτεχνῶς γὰρ ὥσπερ νήπιοι παῖδες πατρὸς ἢ μητρὸς ἀπεσπασμένοι δεινὸν ἵμερον ἔχοντες καὶ πόθον ὀρέγουσι χεῖρας οὐ παροῦσι πολλάκις ὀνειρώττοντες, οὕτω καὶ θεοῖς ἄνθρωποι ἀγαπῶντες δικαίως διά τε εὐεργεσίαν καὶ συγγένειαν προθυμούμενοι πάντα τρόπον συνεῖναί τε καὶ ὁμιλεῖν...

il a su le revêtir d'un caractère supérieur. Il y a une différence appréciable entre l'aspect d'un mortel et la majesté du dieu d'Olympie : « Quant aux traits de ma statue, dit-il, personne, pas même un fou, ne les comparerait à ceux d'un homme, sous le rapport de la beauté et la grandeur [1]. »

L'artiste n'a fait que s'attacher à des « opinions anciennes » sur la divinité. Ce n'est pas lui qu'il faut accuser d'innovation. Si c'est un crime de faire Dieu à l'image de l'homme, pourquoi n'en accuse-t-on pas Homère tout d'abord, « lui qui décrit Zeus avec une telle abondance de détails, empruntés aussi à l'apparence mortelle [2] » ? Bien plus, n'a-t-il pas osé comparer Agamemnon au roi des dieux et à la suprême majesté : « semblable par la tête et par le regard au fils de Cronos, qui se plaît à lancer la foudre [3] ».

C'est par cette transition que Dion revient à la poésie, et qu'il introduit cette intéressante comparaison entre la sculpture et le mythe dans l'expression des plus hautes vérités. Ces deux moyens traduisent la suprême essence des choses... Pourquoi appartient-il à l'art plastique de nous donner une conception plus pure de la divinité ?

Les poètes, « par les ressources du verbe, peuvent amener les hommes à des idées multiples, tandis que nos œuvres ne parlent qu'au sens de la vue... La poésie est pourvue de toutes les ressources... A l'aide de la foule des mots, elle est en état d'exprimer toutes les pensées de l'âme. Et quelle que soit la forme, l'acte ou le sentiment, ou la grandeur que le poète conçoive, il n'est pas embarrassé pour trouver un *héraut* de sa pensée, puisque la langue désigne toutes choses avec clarté. Ainsi qu'Homère le dit lui-même : *Souple est la langue des mortels, fertile en vocables divers, et vaste est le*

[1] *Ibid.* 63 : τὸ δέ γε τῆς ἐμῆς ἐργασίας οὐκ ἄν τις οὐδὲ μανείς τινι ἀφομοιώσειεν [οὐδὲ] θνητῷ, πρὸς κάλλος ἢ μέγεθος [θεοῦ] συνεξεταζόμενον.

[2] *Ibid.* 62.

[3] Cit. *Hom.* Il. II, 478

champ des mots ici et là[1]... La race humaine pourrait manquer de tout, plutôt que de mots et de discours. Dans ce domaine seulement, sa richesse est infinie. Aussi, de tout ce ce qui lui est tombé sous les sens, l'homme n'a rien laissé sans l'exprimer ou le décrire ; il imprime tout de suite à sa pensée le sceau visible des mots[2]. »

C'est Homère qui fut le plus grand et le plus hardi des artisans de la langue. Phidias ne se lasse pas de louer la richesse de sa vision. Avec un enthousiasme splendide, il fait passer devant l'esprit les inépuisables merveilles du langage épique :

« Il n'est pas un son qu'Homère ait évité ; par un mot il imitait la voix des fleuves, de la forêt, des vents, du feu et de la mer, et aussi le retentissement de l'airain, de la pierre, et le bruit de toutes les créatures..., le chant des oiseaux, le son de la flûte et du chalumeau des bergers. Il a trouvé des verbes sonores et des verbes sourds, des fracas, des résonances, des craquements ; c'est lui, le premier, qui a nommé les rivières murmurantes, les traits sifflants et les vagues hurlantes, et les vents furieux ; et toutes ces appellations étonnantes, étranges et terribles, qui jettent dans l'esprit un grand trouble et la confusion. Il avait à son service des mots effrayants ou aimables, doux ou rudes, les milliers de mots qui rendent les nuances du son ou de la pensée. C'est par cette création[3] qu'il a pu faire naître en l'âme le sentiment qu'il voulait[4]. »

Il semble dès lors que les poètes puissent tenter avec plus de succès l'évocation de la grandeur divine. Ils sont plus près de la vie. Leur vision embrasse « de multiples formes et des apparences diverses ». Selon leur bon plaisir et selon l'occasion, ils savent lui donner « le mouvement et le repos, l'action

[1] Cit. *Hom.* Il. XX, 248 s.
[2] Or. XII, 65-66.
[3] ὑφῆς ἐποποιίας.
[4] *Ibid.* 68-69

ou la parole... Soulevé par son inspiration et par l'élan de son âme, le poète produit des verbes en abondance, et c'est comme une masse d'eau qui s'échappe de la source débordante, et puis le flot s'arrête, *et l'image s'efface avec l'inspiration* [1] ».

Ces derniers mots font deviner comme une faiblesse de l'art poétique. Il fallait bien la dénoncer pour reprendre avec une parfaite assurance l'éloge de la sculpture. Sans doute, elle est moins fertile en ressources. Ceux qui travaillent et qui créent de leurs mains ne sauraient atteindre à une parfaite liberté. Ils peinent et s'épuisent en un effort ardu :

« D'abord, dit Phidias, nous avons besoin d'une matière ferme, faite pour subsister, d'une matière qui exige de nous beaucoup de fatigues, car elle ne se laisse pas manier aisément. Il nous faut en outre des ouvriers en nombre suffisant. De plus, et par nécessité, nous ne créons qu'une forme unique pour chaque image, et c'est elle qui subsiste immobile, afin de résumer en elle toute la nature de Dieu et toute sa puissance [2]...

« Notre art exige de la lenteur et de la peine ; il n'avance que peu à peu, parce qu'il s'attaque à une matière rude et dure. Mais ce qu'il y a de plus pénible pour l'artiste, c'est la nécessité de garder dans l'âme toujours la même image, jusqu'à l'achèvement de l'œuvre, et souvent pendant de longues années [3]. »

Et puis, les yeux ne se laissent pas ensorceler aussi aisément que l'ouïe, qui s'enivre et s'illusionne à la magie des mots. La sculpture est soumise à une discipline plus sévère que la poésie. Il y a des proportions qu'elle doit respecter,

[1] *Ibid.* 70.

[2] *Ibid* 69-70 ...πρὸς δὲ αὖ τούτοις ἓν σχῆμα ἑκάστης εἰκόνος ἀνάγκη ἐργάσασθαι, καὶ τοῦτο ἀκίνητον καὶ μένον, ὥστε τὴν πᾶσαν ἐν αὐτῷ τοῦ θεοῦ ξυλλαβεῖν φύσιν καὶ δύναμιν.

[3] *Ibid.* 70-71 : τὸ δὲ πάντων χαλεπώτατον, ἀνάγκη παραμένειν τῷ δημιουργῷ τὴν εἰκόνα ἐν τῇ ψυχῇ τὴν αὐτὴν ἀεί, μέχρις ἂν ἐκτελέσῃ τὸ ἔργον, πολλάκις καὶ πολλοῖς ἔτεσι.

tandis que la poésie échappe à des entraves de ce genre. Homère a-t-il hésité à présenter la Discorde en ces termes : « De la tête elle touche au ciel, et marche pourtant sur la terre [1] ». Tandis qu'évitant les fantaisies démesurées, Phidias se contentera humblement « de remplir un espace désigné par des Eléens et par des Athéniens [2]. »

En revanche, il sait que ce travail austère et ces difficultés lui ont fait toucher de plus près la vraie nature de Zeus. Le dieu qu'il a fait voir n'est pas si riche en attributs, mais il est plus grandiose en sa dignité calme et sa sérénité que celui des légendes. Et Phidias proclame son triomphe à la face d'Homère :

« Tu nous diras, Homère — toi, le plus sage des poètes, le plus puissant, le plus ancien — tu nous diras que, le premier, tu as fait contempler aux Grecs des images nombreuses et belles de tous les dieux et surtout du plus grand d'entre eux : et c'étaient des images de douceur, ou d'épouvante et de terreur. Mais *notre Zeus* (la statue d'Olympie) est un dieu de paix et de clémence parfaite, car il est le protecteur d'une Grèce paisible et unie. C'est ainsi que je l'ai représenté par l'art qui m'est propre et d'après le conseil de la cité sage et noble des Eléens. Je l'ai représenté doux et auguste... : c'est le dieu qui donne la vie, la croissance et tous les biens ; c'est le Père de tous les hommes, le Sauveur et le Protecteur. J'ai fait cela, pour autant qu'un mortel pouvait comprendre et traduire la nature divine et inaccessible [3]. »

Phidias énumère les « épithètes innombrables du dieu, qui toutes célèbrent sa bonté [4]. » Il les montre, pour ainsi dire, à la foule, telles qu'elles se dégagent de la majesté paisible de la statue.

[1] Cit. *Hom.* Il. IV, 443.
[2] Or. XII, 72.
[3] *Ibid.* 73-74 ...ὡς δυνατὸν ἦν θνητῷ διανοηθέντι μιμήσασθαι τὴν θείαν καὶ ἀμήχανον φύσιν.
[4] *Ibid.* 77-78.

Or « ne faut-il pas qu'il soit un grand artiste, celui qui exprime toutes ces qualités sans se servir de la parole ? La grandeur et la magnificence de l'image révèlent la puissance et le caractère royal ; l'expression aimable et douce fait penser au Père et à sa providence ; le visage auguste et sérieux donne à connaître le gardien des cités et le législateur. *Sa ressemblance humaine doit montrer de façon symbolique la parenté des hommes et des dieux* [1]. La douceur et la bonté qui émanent de la statue parlent d'un dieu ami, du dieu des suppliants, de l'hospitalité et du refuge ; elles manifestent encore tout ce qui en Zeus est favorable aux hommes... C'est cela que j'ai cherché à rendre au moyen de l'art, *car je ne pouvais pas le formuler par des mots* [2]. »

Le Dieu de paix, la Providence des Grecs, comme aussi celle du monde, la parfaite Divinité... Sans doute, le maître de l'Olympe tient encore la foudre, mais c'est le signe de son pouvoir, et non l'arme de sa colère. Il n'est plus le guerrier et le monarque des temps primitifs. Il n'est plus le Zeus de l'Iliade ; il est le dieu des philosophes. Il exige de ses fidèles un culte nouveau sous l'adoration traditionnelle. Il est dieu en dehors de l'histoire et au-dessus de l'arbitraire. Voyez encore comme il diffère de celui des légendes :

« Ce dieu qui sans cesse lance la foudre dans la bataille et dans la destruction des peuples, ou parmi le ruissellement des pluies, dans la grêle ou dans les neiges, celui qui étend l'arc-en-ciel azuré — signe de la guerre — et qui jette l'astre pétillant d'étincelles..., qui fait surgir la terrible Discorde entre Grecs et Barbares, qui met un désir intense de guerres et de combats au cœur des hommes qui s'en fatiguent et s'en découragent... ce Zeus-là, on ne saurait le représenter au moyen de l'art. Et si cela était possible, je ne l'aurais pas

[1] *Ibid.* τὴν δὲ ἀνθρώπων καὶ θεῶν ξυγγένειαν αὐτό που τὸ τῆς μορφῆς ὅμοιον ἐν εἴδει συμβόλου...

[2] *Ibid.* ταῦτα μὲν οὖν ὡς οἷόν τε ἦν ἐμιμησάμην ἅτε οὐκ ἔχων ὀνομάσαι.

voulu [1]. Car quelle serait une image muette du tonnerre ou une représentation sans éclat... de la foudre, réalisée au moyen des métaux de la terre ? »

Les métaux de la terre... Une dernière objection se pose soudain à l'esprit de l'artiste : Si la *forme* humaine est d'un emploi légitime au sanctuaire, peut-on faire briller la vérité divine à travers la *matière* terrestre ? L'or et l'ivoire, substances visibles, ne semblent-ils pas plus vulgaires que nos idées et nos raisonnements ? Mais le sculpteur saura s'expliquer et se défendre :

« Si maintenant l'on trouve la matière employée trop commune en regard de la majesté du dieu, c'est bien le cas en vérité. Mais l'on n'en saurait blâmer les donateurs de la statue, ni celui qui a examiné et choisi cette matière. Car il n'y avait aucun élément qui fût plus beau ni plus éclatant à la vue, et qui, s'offrant au travail de l'homme, pût devenir la substance de son art [2]. »

Le sculpteur n'est qu'un mortel. Il n'y a que Zeus qui soit capable — lui, le grand démiurge, le grand *artiste* — de travailler des éléments plus subtils, « l'air, ou le feu, ou la source intarissable des eaux ». Les autres dieux ne sauraient produire un chef-d'œuvre au moyen de l'essence du monde, dont le Dieu suprême a formé les espèces vivantes. « Tu es puissant et fort, et admirable par ton art, Père de Dodone, a dit Pindare [3]. C'est lui qui est le premier et le parfait artiste. Ce n'est pas la cité des Eléens qui lui fournit les élé-

[1] *Ibid.* 78 ...οὐκ ἦν διὰ τῆς τέχνης μιμεῖσθαι· οὐ μὴν οὐδὲ παρὸν ἠθέλησα γ'ἄν ποτε.

[2] *Ibid.* 80 : εἰ δ'αὖ τὸ τῆς ὕλης ἀτιμότερον ἡγεῖταί τις ἢ κατ'ἀξίαν τοῦ θεοῦ, τοῦτο μὲν ἀληθές τε καὶ ὀρθόν· ἀλλ'οὔτε τοὺς δόντας οὔτε τὸν ἑλόμενον καὶ δοκιμάσαντα ἐν δίκῃ μέμφοιτ'ἄν. οὐ γὰρ ἦν ἑτέρα φύσις ἀμείνων οὐδὲ λαμπροτέρα πρὸς ὄψιν, ἣν δυνατὸν εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἀφικέσθαι καὶ μεταλαβεῖν δημιουργίας. — Cf. *Athénag.* dans son allusion à l'apologie païenne de l'idolâtrie (Legat. XVIII) : μὴ εἶναί τε ἕτερον τρόπον τοῖς θεοῖς ἢ τοῦτον προσελθεῖν, c'est-à-dire pas d'autre moyen que les statues des dieux.

[3] Cit. *Pindare* éd. Christ, p. 212, fr. 3.

ments de son œuvre, mais toute la matière du Tout. Et apparemment, vous ne sauriez demander plus à Phidias...[1] »

Zeus a créé le *Cosmos* dans son ensemble, *tout pénétré d'esprit*, à l'aide de la matière elle-même. Phidias n'a su que choisir en elle de nobles éléments. Peut-on lui en faire un crime, le taxer d'impiété ? Tout ce qu'un homme pouvait faire en l'honneur de la divinité, le sculpteur l'a accompli. Aussi son œuvre dépasse-t-elle en grandeur et en majesté toutes celles qui furent réalisées jusqu'à ce jour. Homère ne dit pas que Héphaistos ait prouvé son habileté par l'emploi d'une substance plus pure. Mais il montre ce dieu — comme un homme — forgeant un bouclier, et ne lui fait pas trouver, pour accomplir son œuvre, autre chose que la matière. Il dit en effet : *Héphaistos jeta dans le feu l'airain dur et le plomb, et aussi l'argent et l'or précieux*[2].

Phidias achève ici l'apologie du Dieu qu'il a créé. Et Dion fait lever les yeux de la foule vers la statue dont la beauté console : « En vérité, dit-il, il nous regarde avec tant de bienveillance et de sollicitude, qu'il me semble presque parler[3]. »

Nous avons tenu à suivre le cours même des pensées de l'auteur, en évitant, dans la mesure du possible, les digressions. Pour la première fois, nous trouvons un traité ayant pour thème principal la défense de l'image taillée. Il fallait donc prêter l'oreille à la voix de l'orateur, et ne pas examiner seulement le squelette de son discours.

A proprement parler, ce n'est guère une œuvre de polémique. Des philosophes, des Pères de l'Eglise attaquent la

[1] Or. XII, 82 : οὗτος γὰρ δὴ πρῶτος καὶ τελειότατος δημιουργός, χορηγὸν λαβὼν τῆς αὑτοῦ τέχνης οὐ τὴν Ἠλείων πόλιν, ἀλλὰ τὴν πᾶσαν τοῦ παντὸς ὕλην. Φειδίαν δὲ... οὐκ ἂν εἰκότως ἀπαιτοῖτε πλέον οὐδέν, ἀλλὰ καὶ ταῦτα μείζω καὶ σεμνότερα τῆς ἡμετέρας χειρωναξίας.

[2] Cit. *Hom.* Il. XVIII, 474 s.

[3] Or. XII, 85.

vanité des idoles ; c'est un combat qu'ils livrent à des superstitions déshonorantes ; et leur voix aussitôt se fait railleuse ou vibrante. Ce n'est pas contre eux que Dion tourne ses armes. Il ne les tourne contre personne. S'il s'élève en quelque manière contre les détracteurs de la religion [1], ce n'est qu'en passant. Il veut avant tout satisfaire son esprit, et la foule aussi sans doute, « ces enfants qui tendent les bras en rêve » pour toucher de plus près la divinité. Il n'exhorte pas un peuple dont la foi chancelle. Il profite d'une fête religieuse pour affirmer à ces gens qu'ils ont raison d'honorer ainsi le dieu d'Olympie [2]. Il les confirme dans leur respect des usages traditionnels, et se contente de traduire leur piété dans le langage exalté d'une croyance épurée.

C'est *une statue* célèbre qui lui fournit son point de départ : le dieu du Cosmos et le dieu panhellénique, celui de la philosophie et celui du patriotisme. Telle autre divinité locale, en dépit de la vénération qui s'attache à ses traits, ne lui eût peut-être pas fourni la substance de cette apologie. Toutefois, j'entends fort bien un discours analogue prononcé devant l'image d'Athéna, envisagée comme le symbole de la Raison divine. Ce serait assez dans l'esprit de notre philosophe. De même qu'Aelius Aristide, dans la seconde moitié du même siècle, célèbre la plénitude divine tantôt en Zeus, tantôt en Sérapis ou Athéna [3], on peut admettre que Dion eût trouvé les mêmes accents pour louer un autre simulacre, à la condition d'apercevoir en lui une semblable perfection.

En étudiant Plutarque, nous avons fait allusion à l'exégèse qu'on réservait à certaines statues. Mais il s'agissait en l'occurence de ces formes antiques, et qui seraient tout simplement méprisables au regard comme à la piété, si on ne leur

[1] *Ibid.* 36-37.

[2] *Ibid.* 85.

[3] *Ael. Arist.* (éd. Keil) diss. XLIII, XLV, et en particulier XXXVII (sur Athéna) 5 : δοκεῖ δέ μοι πρεσβυτάτη θεῶν φῦναι, et 13 in fine : μονὴ γὰρ ἁπάσης σοφίας ἡγεμών ἐστι.

avait donné l'extrême onction sous les espèces de l'allégorie. Ici, sans changer de base d'explication, nous nous sommes élevés d'un degré. L'interprétation religieuse s'exprime d'une façon plus distinguée. C'est la beauté plastique qui doit exprimer le divin. Elle est donc nécessaire. Dion prête clairement des intentions philosophiques aux artistes eux-mêmes. Plus que cela, il en prête encore à ceux qui, dans le passé, ont consacré les simulacres de la divinité. Il oublie, dans la contemplation de ces offrandes, la naïveté de leurs donateurs. Il établit un rapport direct entre la culture philosophique et les créations de l'art. Aux débuts de la civilisation, il n'y avait pas d'« opinions établies » sur les choses divines [1]. De là les produits misérables de la vieille statuaire et leur peu de valeur. Puis, tandis qu'on célébrait avec raison et en toute conscience des jeux et des sacrifices, les Eléens craignaient encore, aux temps d'Iphitus et de Lycurgue, de ne pouvoir, par le moyen d'une technique peu exercée, produire la vision où se reflète la nature divine [2]. Ce n'était pas manque d'argent ni défaut de zèle ; c'était une hésitation d'ordre intellectuel, un scrupule d'espèce supérieure [3].

Alors le révélateur est venu. Plus encore qu'un artiste, c'était un philosophe qui ne pouvait s'exprimer que dans la langue de l'art [4]. Sinon peut-être se serait-il contenté de prêcher, comme Dion Chrysostome. Il est même possible qu'à son époque, il eût trouvé par chance des idées plus originales que son interprète du II[e] siècle.

Il est temps, en effet, de chercher si le « discours olympique » expose un point de vue nouveau, ou si l'on n'y découvre

[1] Or. XII, 56 : σαφῆ καὶ ἀραρότα δόγματα.

[2] *Ibid.* 56.

[3] Dion semble oublier ici qu'ils possédaient déjà des statues de leur dieu. On voyait dans l'Altis un grand nombre de statues de Zeus qui se distinguaient par leur aspect archaïque. Pausanias en cite plus de quarante.

[4] *Ibid.* 77.

que des théories maintes fois énoncées. Doit-on le rattacher à d'autres prédications du même genre, ou peut-on voir ici l'œuvre d'un esprit original, préoccupé avant tout de relever le niveau de la religion populaire, d'un apôtre venant de très loin pour affirmer sa foi devant le peuple assemblé, sous le regard de l'idole la plus grandiose? Est-ce au contraire la statue de Zeus, qui, tout à l'heure, lui a suggéré l'idée de son admirable discours[1]? Et son ingénieuse mémoire lui en aurait fourni les autres éléments. — Mais ce ne sont pas que des lieux communs, semble-t-il; on sent malgré tout la chaleur et la vérité du sentiment. Il faut aborder la question avec prudence. Sans avoir la prétention de remonter jusqu'aux sources de l'Olympique, nous chercherons les principes auxquels il peut être ramené, soit *dans son inspiration générale*, soit particulièrement *sur la question du rôle des images dans la piété*. Et puis, ce qui sera plus délicat encore, nous essaierons d'éprouver la valeur de ce débordant éloge de l'art plastique, de saisir jusqu'à quel point il faut y voir l'exposé d'une conviction, et non seulement un délassement d'esprit, trouvant à s'exercer sur un grave problème.

Il est indubitable qu'on retrouve dans l'Olympique, comme en d'autres discours de Dion[2], un exposé de la théologie stoïcienne. Notre analyse l'aura fait sentir suffisamment[3]. Au point de vue dogmatique, cela ne présente pas un intérêt nouveau. Ce ne sont pas des pensées qui appartiennent à Dion plus qu'à tel autre des sectateurs du Portique. Il n'y a qu'à voir sous quel aspect se présente ici le Dieu suprême.

[1] Qu'on se rappelle l'habitude de ce philosophe, formulée or. LXXII, 1 : *οὐκ ἰδίαν εἰσφέρων ὑπόθεσιν οὐδὲ πρόβλημα ἐσκεμμένον, ἀλλ' ἀεὶ τῇ παρούσῃ χρώμενος καὶ ταύτην προσάγων πρὸς φιλοσοφίαν.*

[2] Lire par ex. or. I, de regno, et or. XXXVI, Borysthenica.

[3] Voir sur ce point les pages lumineuses de von Arnim, *op. cit.*, p. 476 ss. Cf. *Dionis philosophia* dans le IIe vol. du texte ed. von Arnim, p. 371 ss. Sur l'appartenance philosophique de Dion, voir aussi P. Vallette, *de Oenomao Cynico*, p. 141-142.

C'est bien l'Être unique, « la nature douée de sagesse », en qui s'absorbent les autres Olympiens, le dieu même de la Stoa[1]. Il a deux faces. Il est la Loi, comme il est le Vouloir, la Providence. C'est sous cette seconde forme que Dion l'a *senti* principalement. De là, le caractère religieux de son discours et l'onction de son prêche. Quant aux épithètes qu'il lui décerne si généreusement[2], elles nous donnent la réplique d'un passage du traité du Monde de ce Pseudo-Aristote, qui est peut-être Posidonius[3]. C'est précisément ce Syrien d'Apamée qui fit du stoïcisme une théologie ; c'est lui qui retrouve ce magnifique élan religieux que la secte ne connaissait plus depuis l'hymne de Cléanthe.

Quand Dion parle *des dieux*, au pluriel, c'est avant tout le chœur des astres qu'il aperçoit, car dans leur éclat et dans l'ordre de leur cours, ils expriment mieux que les Immortels d'Homère la loi cosmique et la parfaite intelligence[4]. Il n'y a pas que l'âme humaine qui soit sensible à tout cela. On distingue chez les animaux et jusque dans les plantes comme une aspiration vers Dieu et comme un minimum de connaissance religieuse[5].

Voilà encore la conception stoïcienne. L'orateur ne fait que rendre populaire l'enseignement de Chrysippe et de Posidonius. Tandis que Cléanthe ne semble trouver les

[1] Cf. *Chrysippe* et *Cléanthe* dans von Arnim, Stoic. vet. fr. vol. I, fr. 536.

[2] Voir or. XII, 75-77 ; cf. or. III, de regno.

[3] Voir *Pseudo-Aristote*, περὶ κόσμου 7 (ce rapprochement nous a été suggéré par M. Louis François, qui prépare une étude approfondie des sources de Dion Chrysostome). Voir sur Posidonius le chapitre de Schwartz, dans ses *Charakterköpfe aus dem klass. Alt.*, p. 88 ss. Voir aussi sur ce traité περὶ κόσμου les études de W. Capelle (article des Neue Jahrb. für kl. Alt., 1905. — *Die Schrift von der Welt*, eingeleitet und verdeutscht, Iéna, 1907).

[4] Or. XII, 58 : le soleil, la lune, tout le ciel et les astres... ἤθους καὶ διανοίας αὐτὰ μὲν ἐκεῖνα μεστὰ πάντως.

[5] *Ibid.* 35 : πολὺ δὲ μᾶλλον ὅπως καὶ μέχρι τῶν θηρίων διικνεῖται τῶν ἀφρόνων καὶ ἀλόγων, ὥς καὶ ταῦτα γιγνώσκειν καὶ τιμᾶν τὸν θεόν... ἔτι δὲ μᾶλλον ἀπεοικότως τὰ φυτά... ὅμως δὲ καὶ αὐτὰ ἑκουσίως καὶ βουλόμενα καρπὸν ἐκφέρει τὸν προσήκοντα ἑκάστῳ.

sources de la révélation que dans l'ordre du Cosmos et dans ses manifestations[1], Chrysippe élargit ce point de vue dans le sens que nous rencontrons ici. Si la divinité est prouvée à l'homme par la nature, les vieux mythes pourtant, et les lois des cités confirment cette première connaissance[2]. Pour retrouver exactement le squelette du discours olympique, il ne manque plus que la preuve tirée des symboles de l'art. Nous verrons dans quelle mesure elle peut être prêtée aux pères du stoïcisme.

On sait comme ils furent opposés à la vulgaire idolâtrie. Mais, n'étant pas en révolte contre l'Etat ni contre ses usages, ils ont trouvé bientôt dans leur enseignement un moyen de tempérer la rigueur de leur principe. Si le sage est *prêtre* en vérité, ce rôle l'oblige à édifier plus qu'à démolir[3]. A ce prêtre appartient le savoir, et « l'expérience en matière de sacrifices, de prières, de purifications, d'*érections de statues* et choses semblables[4]. » S'il tâche de l'interpréter et de lui

[1] *Cléanthe*, dans von Arnim S. V., fr. t. I, fr. 528 (Cic. de nat. deor. II, 13-15 et III, 16).

[2] *Chrysippe*, dans von Arnim, S. V. fr. t. II, fr. 1009 (Aetius, Plac. I, 6) : les stoïciens... ἔσχον δὲ ἔννοιαν τούτου πρῶτον μὲν ἀπὸ τοῦ κάλλους τῶν ἐμφαινομένων προσλαμβάνοντες. Cf. aussi fr. 1010 : τὸ μὲν οὖν πρότερον οὐ πολὺς πόνος ἰδεῖν, c'est-à-dire de voir Dieu. — Voir la suite du fr. 1009 : διόπερ οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν διὰ τριῶν ἐξέθηκαν ἡμῖν εἰδῶν, πρῶτον μὲν τοῦ φυσικοῦ, δεύτερον δὲ τοῦ μυθικοῦ, τρίτον δὲ τοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῶν νόμων εἰληφότος. ...διδάσκεται δὲ τὸ μὲν φυσικὸν ὑπὸ τῶν φιλοσόφων, τὸ δὲ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν, τὸ δὲ νομικὸν ὑφ' ἑκάστης ἀεὶ πόλεως συνίσταται. — Cette théorie a dû avoir cours du reste chez d'autres apologistes de la religion que les maitres de la Stoa. Cf. Volkmann, *op. cit.*, vol. II, p. 252-253 : attitude de Plutarque en face du πάτριος λόγος, où il s'attache à montrer l'identité de doctrine chez les *poètes*, les *législateurs* et les *philosophes*.

[3] ap. von Arnim, S. V., fr. t. III, fr. 604 (Stob. ecl. II, 67, 20 W.). Cf. fr. 617, 621, 622.

[4] *Ibid.*, fr. 604 : λέγουσι... τὸν γὰρ ἱερέα εἶναι δεῖν ἔμπειρον νόμων τῶν περὶ θυσίας καὶ εὐχὰς καὶ καθαρμοὺς καὶ ἱδρύσεις καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Cf. l'idée de *Porphyre*, de abst. II, 49 : la comparaison entre le prêtre d'un dieu particulier (ἱερεὺς ἔμπειρος τῆς ἱδρύσεως τῶν ἀγαλμάτων αὐτοῦ) et le prêtre du dieu universel (ὁ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν θεοῦ ἱερεὺς ἔμπειρος τῆς αὐτοῦ ἀγαλματοποιίας καθάρσεών τε καὶ τῶν ἄλλων δι' ὧν συνάπτεται τῷ θεῷ).

donner un sens plus noble, il ne reste du moins pas indifférent au culte traditionnel. Il y avait dans la secte, nous l'avons vu, des esprits plus ou moins absolus, plus ou moins disposés à la conciliation. Tous les disciples n'ont pas adopté l'attitude méprisante de Zénon à l'endroit des images, point sur lequel il se montrait encore trop « cynique ». C'est ainsi que Chrysippe voit dans les statues consacrées comme une preuve de l'existence de la divinité, « car elles sont liées à l'existence des dieux [1] ».

Mais cette forme humaine qu'on leur donne ? N'est-elle pas une pierre de scandale ? Entendons-nous, disent les modérés. Il n'y a pas lieu de lutter avec tant de peine contre l'anthropomorphisme — du moins dans la prédication qui s'adresse au grand public. Puisque la divinité est souveraine de toutes choses, et que l'homme est le plus beau des êtres animés, la Raison parfaite ne saurait déchoir en acceptant d'être revêtue de la forme humaine [2]. C'est de cette façon que l'Ecole s'est aventurée par les chemins du symbolisme.

Ici encore, tous les représentants de l'Ecole ne se sont pas accordés sur l'emploi de la théorie. Il me paraît qu'Epictète témoigne trop de sympathie à la rigueur du cynisme, pour relever souvent cette arme de combat. Mais elle appartenait

[1] *Ibid.*, t. II, fr. 1019 (ad Arist. de anima I, 1, p. 8, Spengel), chez Thémistius : *ὥσπερ εἴ τις θεὸν ὁρίσασθαι προελόμενος τὸ βωμοὺς εἶναι θεῶν καὶ θυσίας καὶ νεὼς καὶ ἀγάλματα οἴοιτο αὐτῶν συμβαλεῖσθαι πρὸς τὴν ἀπόδειξιν τοῦ τί ἦν εἶναι, καθάπερ ὑπελάμβανε Χρύσιππος· λίαν γὰρ ἀπηρτημένα ταῦτα τῆς οὐσίας ἐστὶ τῶν θεῶν...* Cf. *ibid.* Thémistius, Paraph. in Anal. poster., p. 79, 1. Spengel, où il n'est question que des βωμοί.

[2] Voir *Chrysippe*, dans von Arnim, *op. cit.*, t. II, fr. 1009 in fine. (Aetius Plac. I, 6). — On peut rapprocher ce point de vue du raisonnement *épicurien* (résumé par Cotta, ap. *Cic.* de nat. deor. I. 27, 76) sur les *formes* des dieux : ...quoniam rebus omnibus excellat natura divina, forma quoque esse pulcherrima debeat, nec esse humana ullam pulchriorem ; tertiam rationem adfertis, quod nulla alia figura domicilium mentis esse possit. Cf. *Varron*, ap. Aug. de C. D. VII, 5. — Voir encore dans le περὶ ἀγαλμάτων de *Porphyre*, ap. Eus. P. E. III, 7, b-c. (où domine, semble-t-il, l'inspiration stoïcienne) : καὶ ἀνθρωποειδεῖς μὲν ἀπετύπουν τοὺς θεοὺς ὅτι λογικὸν τὸ θεῖον... etc. Cf. *ibid.*, III, 3, 9.

à l'arsenal des Stoïciens, avant Posidonius, qui s'en servit peut-être. Comme ils exploitaient les naïvetés d'Homère pour en forger des opinions solides, de même ils retrouvaient dans les idoles des illustrations de leur philosophie.

Une statue, au même titre qu'un mythe, est le raccourci d'une pensée divine. Cette pensée se cristallise dans un marbre mieux peut-être qu'en un vers. Il était facile d'appliquer à l'exégèse d'une image cette considération de Cléanthe, qui décrit ainsi l'effet causé par la poésie : « De même que notre souffle rend un son plus clair lorsque la trompette, après l'avoir resserré dans un long et étroit canal, le laisse sortir par une large issue, de même la gène étroite du vers rend nos pensées plus éclatantes [1]. » Les mêmes paroles sont écoutées avec moins d'attention et frappent moins quand elles sont dites en prose. De même une pensée philosophique, une vérité religieuse, s'impriment en l'âme avec plus d'évidence et de simplicité, quand on les lit sur la pierre ou le bronze. L'effort du sculpteur qui cherche sa forme, et l'effort du poète pour atteindre le rythme, sont destinés l'un et l'autre à faire saillir une vérité aux yeux de tous. L'œuvre d'art possède une efficacité morale. Chrysippe, très sérieusement, va jusqu'à interpréter l'image peu édifiante et plus que réaliste qu'on voyait à Samos [2]. Un Stoïcien postérieur, Chérémon, loue les prêtres égyptiens de leur zele à contempler les simulacres [3].

[1] Cit. par Bénard, *L'esthét. d'Aristote*..., p. 244-245. Cf. *Sénèque*, ep. 106 : Ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere ad pedes, eadem illa sententia veluti lacerto torquetur... magis tamen feriuntur animi cum carmine eiusmodi dicta sunt. Cf. *Diog. Laert.* I, 60 : ποίησις δέ ἐστι σημαντικὸν ποίημα, μίμησιν περιέχον θείων καὶ ἀνθρωπίνων.

[2] Von Arnim, S. V. fr. t. II, fr 1074 (cit. Orig. C. C. IV, 48) : Χρύσιππος... παρερμηνεύει γραφὴν τὴν ἐν Σάμῳ, ἐν ᾗ ἀρρητοποιοῦσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο. Λέγει γὰρ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι ὁ σεμνὸς φιλόσοφος, ὅτι τοὺς σπερματικοὺς λόγους τοῦ θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων· ὕλη γὰρ ἡ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμον γραφῇ ἡ Ἥρα καὶ ὁ θεὸς ὁ Ζεύς. Cf. *Clem. Homil.* V, 18, *ibid.* fr. 1072.

[3] *Chérémon*, ap. Porph., de abst. IV, 6.

Mais il semble — et ceci nous ramène à Dion — que la théorie stoïcienne enveloppe parfois les qualités divines du vêtement de beauté qui leur convient réellement. L'exégèse devient ainsi plus facile et prend une portée plus noble. Pour dépeindre la Justice, Chrysippe propose une vision plastique d'une harmonie achevée, dont les traits s'imposent par leur charme seul aux âmes ignorantes [1].

Ce n'est pas là précisément l'exégèse d'une statue, mais l'idée en tout cas apparaît évidente, que la perfection d'une œuvre d'art peut affermir la connaissance des choses supérieures, et la maintenir à une certaine élévation. Evidemment, ce n'est pas Dion qui a énoncé pour la première fois cette admirable pensée. On peut supposer que le « sermon » stoïcien l'avait souvent formulée. Elle était du reste de nature à être exploitée par des orateurs de tout genre. J'ai l'impression que le Zeus de Phidias a servi de texte à maintes prédications. Quintilien n'a-t-il pas déclaré que « sa beauté a ajouté quelque chose à la religion pratiquée jusqu'alors, tant la majesté de l'œuvre a su égaler le dieu [2]. » Les idées se transforment ; la poésie perd de sa force et de sa créance auprès du peuple. Les statues des grands maîtres gardent leur puissance sur les esprits. On a le sentiment que des dieux si parfaits dans leurs simulacres sont supérieurs aux dieux des Barbares ; ils sont aussi plus près de ceux qu'enseigne la philosophie populaire. N'est-ce pas Epictète lui-même qui, dans la statue d'Olympie, trouve un modèle de cette image parfaite que

[1] Von Arnim, *ibid.*, t. III, fr. 1 (cit. Gellius, Noct. Att. XIV, 4)... Chrysippus in librorum, qui inscribuntur περὶ καλοῦ καὶ ἡδονῆς, primo, os et oculos Justitiæ vultumque eius severis atque venerandis verborum coloribus depinxit. Facit quippe imaginem Justitiæ fierique solitam esse dicit a pictoribus rhetoribusque antiquioribus ad hunc ferme modum... suit la cit. de Chrysippe dont j'extrais ce passage : ...οἷς ἀκολούθως καὶ σκυθρωπὴ γράφεται καὶ συνεστηκὸς ἔχουσα τὸ πρόσωπον καὶ ἔντονον καὶ δεδορκὸς βλέπουσα, ὥστε τοῖς μὲν ἀδίκοις φόβον ἐμποιεῖν, τοῖς δὲ δικαίοις θάρσος· τοῖς μὲν προσφιλοῦς ὄντος τοῦ τοιούτου προσώπου, τοῖς δὲ ἑτέροις προσάντους.

[2] *Quintil.* instit. XII, 10 : ...cuius pulchritudo adiecisse aliquid etiam receptæ religioni videtur ; adeo maiestas operis deum æquavit.

l'homme doit sculpter avec son âme : « Laissez-moi parvenir à la perfection, et alors je vous montrerai l'œuvre d'art, lorsqu'elle est achevée, lorsqu'elle est polie. Que croyez-vous que cela soit ? Un air arrogant ? A Dieu ne plaise ! Est-ce que Zeus à Olympie a l'air arrogant ? Non, mais son regard est assuré : c'est le regard de celui qui peut dire : Tout est irrévocable chez moi, et tout y est sûr[1]. » Plus tard, c'est encore Apollonius de Tyane en son pèlerinage, qui vient saluer la bonté divine dans l'œuvre même de Phidias, et qui la bénit de s'être communiquée aux hommes[2].

Pour continuer ce rapide examen de l'originalité de Dion Chrysostome, rappelons-nous cette attitude austère et comme tendue qu'il prête au sculpteur, en l'opposant à la pleine liberté du poète[3]. Il y a là une page admirable sur la création artistique. Elle évoque à la fois l'effort persévérant pour retenir la beauté, et comme un élan mystique tâchant d'obtenir que l'apparition divine se prolonge. Je ne me flatte pas de retrouver où l'orateur l'a empruntée. Je constate seulement que Cicéron l'a écrite aussi, et dans des termes qui rappellent un passage de Platon : « Sans doute, quand le grand sculpteur représentait Jupiter ou Minerve, il n'y avait personne qui posât devant lui, mais, dans son intelligence, il voyait un type excellent de beauté, et ce modèle sur lequel il tenait son regard attaché, dirigeait sa main et son génie[4]. »

[1] *Epict.* Diss. II, 8, 25 ss. : ...τότε ὑμῖν δείξω τὸ ἄγαλμα, ὅταν τελειωθῇ, ὅταν στιλπνωθῇ. τί δοκεῖτε ; ὀφρὺν ; μὴ γένοιτο. μὴ γὰρ ὁ Ζεὺς ὁ ἐν Ὀλυμπίᾳ ὀφρὺν ἀνέσπακεν ; ἀλλὰ πέπηγεν αὐτοῦ τὸ βλέμμα, οἷον δεῖ εἶναι τοῦ ἐροῦντος· οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον οὐδ᾽ ἀπατηλόν. (Cit. *Hom.*, Il., I, 526).

[2] *Philostr.* vit. Apoll., IV, 28 : χαῖρε... ἀγαθὲ Ζεῦ, σὺ γὰρ οὕτω τι ἀγαθός, ὡς καὶ σαυτοῦ κοινωνῆσαι τοῖς ἀνθρώποις.

[3] Or. XII, 70-71.

[4] *Cic.* orator II, 9 : ...nec vero ille artifex, cum faceret Jovis formam aut Minervæ, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quædam, *quam intuens in eaque defixus* ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Cf. *Plat.*, Euthyphr. 6 E : εἰς ἐκείνην [τὴν ἰδέαν ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, κ. τ. λ.

Enfin, celui qui apparaît au terme du discours pour donner une suprême approbation à l'œuvre d'art, et à la tentative même d'un Phidias, c'est le *parfait artiste*, celui qui a travaillé la matière du tout, et achevé le Cosmos, œuvre d'art lui aussi. Devant l'effort ardent de cette divinité, qui pénètre et vivifie le monde, c'est au *Feu artiste* de Zénon que l'on pense aussitôt, au « maître de tous les arts [1] ». L'art même n'est autre chose que la Raison, le Logos, le principe actif qui pétrit la matière et s'y révèle ; il se soumet la matière et la maîtrise. Il y fait entrer l'ordre et la régularité [2].

Nous l'avons dit. Il n'a pas été question, dans les pages qu'on vient de lire, de retrouver les sources du « discours olympique ». On a voulu montrer seulement, à l'aide de rapprochements et de citations, que l'inspiration générale du discours n'a rien de précisément inédit. Sur les rapports de l'art et de la religion, Dion ne semble pas avoir trouvé non plus de nouveaux thèmes, ni des pensées nouvelles. En dépit de la conversion du sophiste à la philosophie, on ne peut attribuer au prédicateur un rôle démesuré. Il n'est pas donné à chacun d'être un révélateur.

Mais, de ce que Dion nous offre du vin vieux dans de vieux vaisseaux, il n'y a pas lieu de s'en plaindre ni de le rabaisser. Il suffit qu'il nous le présente avec ce geste et cette expression. Il suffit surtout qu'il y ait dans son discours cet *accent* personnel qui fait passer magiquement les lieux communs

[1] Or. XII, 82 ; cf. *Cic.* de nat. deor. II, 57 : Zeno igitur naturam ita definit, ut *eam dicat ignem esse artificiosum,* ad gignendum progredientem via. Censet enim artis maxume proprium esse creare et gignere ; quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat, id multo artificiosius naturam efficere, id est, ut dixi, *ignem artificiosum, magistrum artium reliquarum.* Cf. *Chrysippe* (von Arnim, S. V. fr. 1009. Aetius, Plac. I, 6, 1) : toutes choses γίνεται μετά τινος τέχνης δημιουργούσης.

[2] Voir Ch. Bénard, *op. cit.*, p. 237 ss.

par une création nouvelle. Cet accent-là, et cette chaleur de conviction, ne nous importent pas moins que la provenance de ses théories. Quand il dépeint la nostalgie des hommes, éloignés du divin, et qui essaient de toutes manières de se rapprocher de lui, on voit bien que pour Dion la croyance en Dieu et le culte qu'on lui rend sont une affaire de cœur. Il n'a pas besoin de syllogismes pour démontrer l'existence du Zeus Père, mais il réchauffe de sa conviction des lettres surannées, tel un prêtre mystique lisant sa liturgie.

Le fait une fois accepté, que l'Olympique n'est pas une création originale, mais un discours — sermon tout à la fois et morceau d'apparat — qui se rattache à d'autres prédications et à d'autres brillants exercices, on trouve de la satisfaction à supposer que les Grecs de ce temps ont trouvé, non pas un seul défenseur des images, mais plusieurs autres sans doute, et que ce majestueux symbolisme a été généreusement répandu. Et il est étrange qu'on doive aux Stoïciens une grande part et, semble-t-il, l'idée fondamentale de cette apologie, et que ces philosophes dédaigneux d'idolâtrie vulgaire et peu passionnés d'art, aient abouti un jour, par l'exaltation de ce dieu d'Olympie, à confondre en une seule aspiration la plus haute piété et la recherche du Beau.

En effet, le point culminant du discours, c'est bien cette apothéose de la statue, c'est bien la suprême importance attribuée à l'image d'un dieu. Peu à peu, les objections sont tombées comme par miracle, et il reste debout, le Zeus d'or et d'ivoire. Il n'y a plus que cela de vrai... Alors, sur le point de conclure cet examen de l'Olympique, après avoir affirmé le souffle religieux qui s'y fait sentir, je porte mon regard sur le caractère ingénieux de cet édifice, à son couronnement. Cette ingéniosité m'inquiète ; je me demande si nous n'avons pas sous les yeux un décor de théâtre, qui se laisserait transformer aisément pour un acte prochain. L'homme est plein de conviction, mais le sophiste est éternellement

tenté par l'appât de l'occasion et la faveur de la circonstance.

L'art, révélation suprême... De quoi parler *ici*, en effet, si ce n'est du dieu qui réside en ce temple [1] ? A quoi bon rattacher son discours à un mythe ? Il faut bien qu'il exalte au-dessus de toutes les vérités *celle qu'il a sous la main*. C'est en définitive une exigence de sa profession. A tel autre moment et dans tel autre cadre, il serait en place de magnifier le Zeus d'Homère, la statuaire dût-elle en pâtir.

Il est permis de croire que cette comparaison entre les ressources de différents arts, tantôt au profit de l'un, tantôt au profit de l'autre, était une mode chez les sophistes. Certes, il serait injuste de rapprocher trop Dion Chrysostome et Aelius Aristide. Mais lorsque celui-ci, au début d'un discours en prose, se met à exalter la *liberté des poètes* et *leur diversité* dans le choix des épithètes [2], pour aboutir à un triomphe occasionnel de la parole sans rythme, on songe involontairement que le même auteur, introduisant un poème quelconque — genre qui, entre parenthèses, ne lui réussissait guère — aurait infailliblement fait surgir une autre conclusion. Si l'occasion fait le larron, elle fournit aussi les preuves qui le justifient.

L'œuvre d'Homère et celle de Phidias étaient un fort beau *thème*. Pas n'était besoin d'avoir une esthétique formée de toutes pièces ni une théorie arrêtée, pour en tirer de superbes effets. L'esprit balance entre les deux révélations et, suivant le moment, se repose tantôt en l'immobilité harmonieuse de l'une, tantôt dans la lumière vibrante de l'autre. C'est ainsi que, dans le roman de Philostrate, Apollonius de Tyane

[1] Or. XII, 21.

[2] *Ael. Arist.* or XLV (Keil) : εὐδαιμόν γε τὸ τῶν ποιητῶν ἐστι γένος καὶ πραγμάτων ἀπήλλακται πανταχῇ, et : (les poètes) ὥσπερ τύραννοί τινες τῶν νοημάτων ὄντες, et encore : ὥσπερ προφήταις ὡς ἀληθῶς οὖσι τῶν θεῶν. Voir encore une comparaison analogue dans *Max. Tyr.* or. X (Hobein) sous le titre : τίνες ἄμεινον περὶ θεῶν διέλαβον ποιηταὶ ἢ φιλόσοφοι ;

semble plus attiré par le Dieu du poète : Zeus d'Olympie est représenté « assis car telle fut la volonté de l'artiste, en opposition au Zeus d'Homère, que le poète décrit sous de multiples formes, *chacune plus admirable que la statue d'ivoire de Phidias ; l'un n'apparaît que sur la terre, l'imagination fait voir l'autre partout dans le ciel* [1] ».

Libre du reste à Apollonius — et surtout à Philostrate — de formuler ainsi leur choix. Mais, revenant aux écrits de Dion Chrysostome, je songe à l'un d'entre eux qui date, semble-t-il, du même temps que l'Olympique, le IVe discours sur la royauté [2]. Il fait partie de ces prédications qu'en aumônier de cour, le philosophe destinait a l'empereur Trajan. Or une page de ce discours nous montre les artistes — et plus spécialement les sculpteurs — comme égalés, sinon comme dépassés à certains égards par l'ouvrier du verbe [3]. Il s'agit en l'occurrence de décrire les trois « démons » qui détournent de son but la volonté humaine et rendent vaine la dignité d'un roi : celui du plaisir, celui de l'avarice et celui de l'ambition. Qui fera le mieux sentir la *réalité* du péril qu'ils incarnent ?

« De même, dit-il, que les sculpteurs habiles font porter sur toutes sortes d'objets leur adresse et leur inspiration, et — sans se contenter de reproduire la nature divine en des formes humaines [4] — représentent encore tous les autres êtres, et des fleuves parfois, semblables à des hommes, et des sources aussi sous des traits féminins, des îles, des cités et tant d'autres choses, ainsi qu'Homère l'a tenté en prêtant la parole au Scamandre sous le flot de ses tourbillons [5]... Sans pouvoir prêter de voix à leurs images [6], ils leur donnent du

[1] *Philostr.* vit. Apol. IV, 8 in fine.

[2] Or. IV ; il ne semble pas possible de décider lequel des deux discours (or. XII ou or. IV) est antérieur à l'autre.

[3] *Loc. cit.*, 85-88.

[4] ...οὐ μόνον τὰς τῶν θεῶν ἀπομιμούμενοι φύσεις ἀνθρωπίνοις...

[5] *Hom.* Il. XXI. 211.

[6] Or. IV, *loc. cit.* : κἀκεῖνοι φωνὰς μὲν οὐκ ἔχουσι προσθεῖναι τοῖς εἰδώλοις.

moins une forme et des symboles qui répondent à leur être. C'est ainsi par exemple qu'ils présentent les fleuves nus et couchés, avec une longue barbe, couronnés de tamaris et de roseaux [1]. *Or nous ne voulons pas en nos discours nous montrer inférieurs ni moins habiles qu'ils ne le sont au moyen de leur art,* alors qu'il s'agit de fixer et de reproduire les traits du démon au triple visage... et nous créerons ainsi une réplique à l'art consommé et au pouvoir mantique des soi-disant *physionomiques*. Ceux-ci devinent et reconnaissent le caractère d'après la forme du visage ; pour nous, c'est des mœurs et des actes que nous tirons [2] l'expression elle-même et la forme du corps... »

Il est certain d'abord que ce discours suppose une autre situation que celui d'Olympie. Au lieu d'avoir une statue sous les yeux, ici on la suppose. Au lieu de voir un dieu, nous contemplons ici un « génie » d'ordre moral. Mais, pour évoquer son essence — la suite le montre bien — les moyens littéraires sont pleinement suffisants. Fût-on sculpteur ou peintre, les ressources du métier n'ont rien à faire ici. C'est le rhéteur à lui seul qui opère, et qui triomphe. Tout à l'heure, le plus grand artisan des mots se montrait inférieur à l'artiste. Maintenant les rôles sont renversés. C'est le discours qui a l'avantage, servant seul à créer d'adéquates images. Et si les statues n'existaient pas — comme c'est le cas ici — pourquoi le verbe orné ne suppléerait-il pas à leur absence ?

Mais il faut se garder aussi de prendre au sérieux ces propos. Qu'on lise ce discours dans son ensemble, et l'on verra que c'est avant tout un morceau de haute rhétorique. L'auteur ne s'est pas plus soucié d'accorder sa pensée avec celle de l'Olympique [3], qu'il n'aurait songé à se remémorer ce jugement en prononçant le XIIe discours.

[1] Sur cette création de statues de fleuves, cf. *Claude Elien*, V. H., II, 33.

[2] σπάσομεν (von Arnim), πλάσομεν (Emperius).

[3] au cas où celui-ci serait antérieur.

On peut dès lors estimer que la supériorité essentielle de l'art plastique n'a pas été pour Dion un dogme définitif. Il n'a pas donné la formule arrêtée d'un esthétisme religieux, aboutissement supposé de la religion grecque ! Ce n'est pas le résultat d'une recherche directe et voulue. Il a développé seulement cette vision avec le plaisir manifeste d'avoir trouvé la conviction qui s'adaptait au moment. Plutôt qu'une conviction établie, il s'est plu à étaler une opinion occasionnelle en des termes splendides. L'intérêt que mérite sa comparaison entre l'art et la poésie est davantage d'ordre rhétorique que d'ordre religieux.

Au reste, puisque l'enthousiasme de Dion et sa piété nous paraissent sincères, un tel jugement ne saurait jeter de discrédit complet sur l'ensemble de l'œuvre, moins encore sur l'orateur lui-même. La sincérité peut fort bien trouver sa place dans un discours d'apparat. Encore une fois, il suffit de se rappeler en même temps la religion du philosophe et l'éducation du sophiste. Dion ne s'est pas, comme Epictète, désaltéré dans le creux de la main aux sources fraîches de la sobriété. Il faut songer aussi que tous les « sermons » comportent dans leur genre un certain nombre de clichés, et qu'une fête religieuse suggère à l'orateur le plus sérieux toute une part de vérité, à laquelle hier il n'aurait point songé. A un instant donné, pour Dion comme pour d'autres, un certain côté de la question paraît en pleine lumière, et s'offre à ses développements de préférence à tous les autres. Un prédicateur stoïcien était plus exposé que personne « à rendre artificiellement l'irrationnel raisonnable[1] ». Cela ne pouvait toujours s'effectuer sous une transformation inattendue de la pensée quotidienne. Mais s'il y a, dans la dernière partie de son discours, un artifice de l'esprit, l'intelligence qui l'a créé en fut dupe un instant.

[1] Zeller, cit. par Weidlich, *op. cit.*, p. 17 « das Irrationale kunstlich zu rationalisiren ».

6. — *Maxime de Tyr.*

Après Dion Chrysostome, il est tout indiqué de passer à Maxime de Tyr, puisque lui aussi, dans un traité spécial, a répondu à cette question : *Faut-il élever des statues aux dieux*[1] ?

Nous savons par Suidas qu'il enseignait à Rome sous le règne de Commode[2]. C'était — comme plus tard Porphyre le néo-platonicien — un Syrien hellénisé. A tort ou à raison, il portait le titre de philosophe. Sa profession de foi, élégante et simpliste, se résume en ces mots : « J'ai confiance en Homère, je crois à Platon et j'ai pitié d'Epicure[3]. » Maxime de Tyr n'a pas été, comme Dion dans l'ouvrage de von Arnim, l'objet d'une étude quasi-définitive. Ceux qui parlent de lui portent sur sa personne et sur son œuvre des jugements assez différents. M. K. Meiser, frappé surtout de sa piété et de sa compréhension des choses religieuses, prend la défense du philosophe contre ceux qui le dédaignent[4]. Si Reiske l'a mal jugé, pense-t-il, c'est que la maladie qui devait l'emmener, avait rendu ce critique acariâtre et injuste ! Maxime de Tyr, écrit encore M. Meiser, est le représentant d'une philosophie virile et sérieuse. Il est rare qu'il tombe dans une vaine rhétorique. Il faut, sans s'arrêter à la forme qu'il emploie, voir en lui un ennemi de la fausse éloquence, servante du mensonge[5]. Pour lui, le seul but de son enseignement, c'est la communication d'un vibrant enthousiasme. M. Paul Vallette[6] laisse à Maxime la bonne

[1] Or. II (Hobein) : εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον.

[2] *Suidas* : Μάξιμος Τύριος φιλόσοφος· διέτριψε δὲ ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Κομμόδου.

[3] Or. XLI, 2 in fine : Ὁμήρῳ πείθομαι, καὶ πιστεύω Πλάτωνι, καὶ οἰκτείρω τὸν Ἐπίκουρον.

[4] K. Meiser, *Studien zu Max. Tyr.* (S. B. der K. b, Ak. der Wiss. Munich, 1909) : « der tief religiöse und fromm gläubige Maximos von Tyrus ».

[5] *Loc. cit.*, p. 26.

[6] P. Vallette, *L'Apologie d'Apulée*, p. 188 ss.

foi, mais lui refuse l'intelligence des problèmes qu'il traite. Il le regarde comme un sophiste, mais comme un sophiste que l'art pour l'art ne saurait contenter, et qui voudrait bien que son éloquence servît à quelque chose. S'il y a « dans ses entretiens soi-disant philosophiques » une certaine unité de composition, ils la doivent à leur courte dimension et à la sécheresse de son imagination. Pour leur donner de l'étoffe, il abuse des exemples accumulés, des détails appris dans les livres, et empruntés aux mœurs des différents peuples. Un fonds d'érudition supplée à l'insuffisance de la pensée, et les sujets qu'il adopte ne sont que des prétextes pour se griser de paroles. M. Bidez, qui oppose Maxime à Porphyre[1], le dépeint comme « un brillant orateur de la chaire étalant ses grâces devant des auditoires choisis, et qui paraît trop préoccupé du monde et de ses vanités. » Hobein enfin, qui a édité le texte de Maxime, a condensé aussi dans une dissertation son jugement sur notre auteur[2]. Pour donner une idée des « changements à vue » de sa personnalité et de sa pensée, il met devant nous le portrait que l'auteur a tracé de lui-même en l'un de ses discours[3]. On apprend de tout à son école, et toutes les disciplines s'y trouvent sous la main. S'il méprise la manière sophistique, la faiblesse humaine la lui fait pratiquer. Lorsqu'on est prêt à parler sur tous les sujets, il est difficile de passer pour un véritable philosophe. Et quand on ne sépare pas la déclamation des plus doctes entretiens, on se fait prendre aisément pour un sophiste.

Mais enfin, il veut prêcher et prêche très souvent la sagesse pratique. Son activité n'est pas très différente de celle de Dion Chrysostome. Peut-être lui aussi, à la suite de quelque conversion, a-t-il été entraîné avec son bagage rhétorique dans la maison des gens sérieux. Et il s'y trouve bien. Son

[1] Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 127.
[2] Hobein, *de Max. Tyr. quæst. philol. select.*
[3] Or. I, 7, jusqu'à οὐχ ὁ αὐτός εἰμι.

étiquette de Platonicien lui cause un durable plaisir. Ce n'est pas, semble-t-il, aux foules qu'il s'adresse. On ne le trouvera pas calmant par sa parole la multitude en émeute. C'est dans une salle de cours qu'il professe, devant une société restreinte de gens du monde, dont l'attention lui suffit. Chacune de ses leçons doit former un résumé facile, de nature à contenter les oisifs curieux de pensées élégantes.

Il serait vain d'insister sur son appartenance philosophique. Pour Zeller, il représente avec Plutarque « ce platonisme éclectique qui incline déjà vers le néo-platonisme[1] ». Il y a en tous cas chez lui ce curieux mélange qu'on remarque chez plusieurs de ses contemporains, et en général chez les penseurs préoccupés d'introduire en leurs discours cette sagesse à la mode, qui en aucun siècle ne porte de nom précis[2].

Sans définir leur essence, Maxime de Tyr croit aux *démons*[3]. Il prête l'oreille aux récits de leurs apparitions ; lui-même affirme qu'il a vu les Dioscures, dans une tempête, dirigeant son navire ; et ce n'est pas en songe qu'il a vu Asclépios[4] !. Il y a place dans sa foi pour beaucoup de superstitions ... Et, au-dessus de tout cela, une haute conception de Dieu, qui domine de très haut les croyances populaires : C'est par ignorance que l'on donne des noms différents aux grâces

[1] Zeller, *op. cit.*, III², p. 203-204.

[2] La définition qui lui convient le mieux est peut-être celle de H. Schmidt (*quomodo vet. phil...*, p. 42) : Platonicus πυθαγορίζων qui syncretismo indulgebat, et sententias Platonicorum cum Stoicorum doctrina commiscebat. Hobein, *op. cit.*, a traité cette question de façon très complète : sur son *platonisme* et sur la manière dont il connaît Platon, p. 32 ss. ; sur ses *idées stoïciennes*, p. 79 ss. (spéc. ses idées sur la mantique or. XIII ... etc.) ; sur les traits empruntés par lui à la *prédication cynique*, p. 87 ss. ; avec cette conclusion : In omnibus hisce frustulis sententias invenies quales prædicatores primum cynici, tum illius temporis omnes proferebant, quales e nostris prædicatoribus iterum iterumque proferent, dum populum magis magisque corruptum prædicando ad religionem — frustra quidem — reducere studebunt.

[3] Voir en partic. or. XI, 1.

[4] Or. IX, 7 in fine.

diverses qui viennent à nous de la divinité. Il en est des « parties » de Dieu comme des parties de la mer. Il y a l'Égée, la mer Ionienne, celle de Myrto, et celle de Crète, mais la mer est une, et homogène, et toutes ses ondes se mêlent[1].

Le deuxième discours de Maxime de Tyr se laisse plus facilement analyser que l'Olympique de Dion. Ici, pas d'introduction laborieuse où l'auteur tour à tour se vante et s'humilie. L'orateur ne se demande pas de quoi il va parler. Il a une leçon à donner, plutôt qu'une surprise à faire attendre. Sa leçon est préparée. Il n'y ajoutera rien, comme il n'aura rien à en retrancher. Il y a mis tous ses soins ; il a trié et choisi ses exemples, balancé ses périodes ; et sa conclusion — qui n'est point nouvelle — lui paraît aussi indiscutable qu'habilement amenée. Voici à peu près la suite des idées :

Les dieux étant secourables[2], il est naturel que, dès les temps anciens, les hommes leur aient offert des hommages et rendu des honneurs. Le berger consacre à Pan un sapin élevé ou un antre profond ; des laboureurs, pour honorer Dionysos, font un enclos autour d'une souche d'arbre de forme bizarre ; les sources et les vallons sont consacrés à Artémis. A Zeus, les primitifs ont réservé ce qui touche au ciel, les sommets des montagnes, l'Olympe et l'Ida. Et les fleuves, en raison des biens qu'ils nous procurent, ont reçu aussi les honneurs divins. Cette tradition de piété a des siècles de vie, et l'art lui a toujours mieux prêté son soutien.

Passons aux peuples civilisés, habitant des villes et régis par des lois. Est-ce qu'ils adoreront la divinité de la même manière ? Ils supposeront peut-être que les dieux sont fort au-dessus des lieux consacrés et des images que l'on y

[1] Or. XXXIX, 5.
[2] Or. II, 1.

dépose ? A quoi donc servent-elles ? « *Les dieux, en effet, n'ont pas plus besoin de statues que les bons citoyens*[1]. »

Tel est le point de départ. Discuter la question des images, ce n'est pas toucher à quelque réalité divine, mais à une institution humaine. Or, celle-ci, que vaut-elle ?

Il en est des simulacres des dieux comme des caractères d'écriture. « C'est la faiblesse humaine qui a trouvé ces signes[2] », afin qu'en eux la mémoire pût retrouver toujours ce qui trop aisément lui échappe. Je songe à ces lettres d'ivoire qu'on donnait aux enfants en guise de jouets, afin qu'apprenant plus tôt à lire, ils parvinssent aux connaissances utiles[3]. C'est bien à des enfants que Maxime va comparer les hommes d'autrefois, à des êtres sans force, « éloignés de Dieu comme le ciel est éloigné de la terre[4] ». Ils ne représentent qu'une petite minorité, ceux dont la mémoire des choses supérieures reste en éveil, et *qui peuvent atteindre par l'âme à la divinité. Peut-être qu'ils peuvent se passer des images, ceux-là*[5]*?* Mais il ne faut pas songer ici aux philosophes ; il faut penser au peuple, à la paresse et à la médiocrité de ses idées. C'est à cette foule que les *législateurs* ont eu égard, quand ils instituèrent les images des dieux, afin de ramener les pauvres pensées humaines à l'éternelle vérité[6].

[1] *Ibid.* in fine : οὐδὲ γὰρ δεῖ τοῖς θεοῖς ἀγαλμάτων οὐδὲ ἱδρυμάτων μᾶλλον, ἢ εἰκόνων ἀγαθοῖς ἀνδράσι. Cf. *Dion Chrys.* or. XXXI, 15. Voir ici-même p. 196, note 2.

[2] *Ibid.* 2 init. : ἀλλ' ἡ ἀνθρωπίνη ἀσθένεια ἐξεῦρεν σημεῖα ταῦτα.

[3] Cf. *Quint.* inst. or. I, 126 : non excludo autem, id quod est notum, irritandæ ad discendum infantiæ gratia eburneas etiam litterarum formas in lusum offerre. — Sur le rapport des lettres avec les objets qu'elles désignent, cf. *Plat.* Cratyl. 425 D.

[4] Or. II, 2 : διεστὸς τοῦ θείου ὅσον οὐρανὸς γῆς. Cf. *Dion Chrys.* XII, 60.

[5] *Ibid.* οἷς μὲν οὖν ἡ μνήμη ἔρρωται, καὶ δύνανται εὐθὺ τοῦ οὐρανοῦ ἀνατεινόμενοι τῇ ψυχῇ τῷ θείῳ ἐντυγχάνειν, οὐδὲν ἴσως δεῖ τούτοις ἀγαλμάτων· σπάνιον δὲ ἐν ἀνθρώποις τὸ τοιοῦτο γένος... Cf. ce passage du *Pseud. Ascl.* 9 : aliqui ergo ipsique paucissimi pura mente præditi sortiti sunt cæli suspiciendi venerabilem curam.

[6] *Ibid.* in fine : Δοκοῦσιν δή μοι καὶ οἱ νομοθέται, καθάπερ τινὶ παίδων ἀγέλῃ, ἐξευρεῖν τοῖς ἀνθρώποις ταυτὶ τὰ ἀγάλματα, σημεῖα τῆς πρὸς τὸ θεῖον τιμῆς, καὶ

Les Grecs ont exalté la *forme humaine*. Ils l'ont taillée dans de précieuses matières et travaillée avec un art savant. Ont-ils eu tort d'adorer ainsi les dieux ? Non pas, car si l'âme humaine est ce qu'il y a de plus semblable à Dieu, l'enveloppe la plus parfaite de cette âme, telle que l'art peut la créer, ne saurait être un vêtement indigne de la divinité. Inadéquat peut-être, mais ce n'est certes pas un « corps monstrueux » qui donnerait une évocation meilleure de l'être souverain[1].

Nous retrouvons donc un raisonnement tout semblable à celui de Dion Chrysostome, qui ne l'avait pas inventé, lui non plus[2]. Mais il est ici moins nettement énoncé, et le cliquetis des mots, sonnant en antithèses, est recherché jusqu'à produire un fastidieux effet.

Quant aux Barbares, continue l'orateur, bien qu'ayant tous la connaissance de Dieu, ils n'ont pas eu la main aussi heureuse dans le choix de leurs représentations. C'est dans « l'image éphémère » du feu, dans la flamme « insatiable et vorace » que les Perses l'ont adoré[3]. En lui apportant de la nourriture, ils disaient : Mange, maître ! Et c'est à cette divinité qu'ils ont jeté en pâture les statues de la Grèce.

C'est dans des objets dignes de mépris, que les Egyptiens ont contemplé leurs dieux[4]. « C'est un bœuf qu'ils vénèrent, un oiseau, un bouc, et les êtres que nourrit le grand fleuve. Mortels sont leurs corps, misérable leur vie, abject leur

ὥσπερ χειραγωγίαν τινὰ καὶ ὁδὸν πρὸς ἀνάμνησιν. Cf. ce passage du platonicien Cotta, ap. *Cic.* de nat. deor. I, 27, 77 : omnino quis tam cæcus in contemplandis rebus unquam fuit, ut non videret species istas hominum collatas in deos aut *consilio quodam sapientium, quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a vitæ pravitate converterent,* aut .., etc. Cf. aussi *Min. Fel.* Octav. 23, 9-10.

[1] *Ibid.* 3 : εἰ γὰρ ἀνθρώπου ψυχὴ ἐγγύτατον θεῷ καὶ ἐμφερέστατον, οὐ δήπου εἰκὸς τὸ ὁμοιότατον αὐτῷ περιβαλεῖν, τὸν θεόν, σκήνει ἀτοπωτάτῳ...

[2] Voir *Dion Chrys.* XII, 59-60.

[3] Or. II, 4 : ἄγαλμα ἐφήμερον, ἀκορέστατον καὶ ἀδηφάγον...

[4] *Ibid.* 5.

aspect : leur culte est sans noblesse, et il est honteux de leur rendre un hommage. »

Cette revue des cultes se prolonge [1]. C'est un naïf raccourci de l'histoire des religions. On y voit défiler en procession les objets les plus bizarres : le chêne sacré des Celtes [2], le disque du soleil porté au bout d'une perche [3], la pierre cubique des Arabes [4], et l'Aphrodite-pyramide de ceux de Paphos [5]. Et tant d'autres encore.

« Oh ! que d'images et qu'elles sont diverses, s'écrie le rhéteur ; les unes faites avec art, d'autres aimées par nécessité, ou honorées par intérêt ; il y en a qui produisent l'étonnement et l'effroi, d'autres qui furent divinisées à cause de leur grandeur, et d'autres célébrées en raison de leur beauté [6] ! » Il n'est pas un peuple qui n'ait possédé de ces symboles.

L'auteur, jusqu'à ce point, n'a fait que de l'histoire, et cette excuse de *la faiblesse humaine* n'était valable que pour le passé. Mais est-il nécessaire d'entretenir cette faiblesse, quand nous aurions l'occasion de lui prêter secours ? Admettons — hypothèse impossible — que nous ayons à rédiger des lois pour un peuple étranger, de formation toute récente, pour des hommes nés d'hier et sans nulle expérience. Quelles directions faudra-t-il leur donner quant au culte ? Les laisserons-nous faire, si d'eux-mêmes ils se prosternent devant le soleil levant, devant la lune ou les astres du ciel, et qu'ils honorent la Terre, et l'Air, le Feu et l'Eau ? « Ou bien obli-

[1] *Ibid.* 6-8.

[2] Cf. *Dion Chrys.* VII, 52.

[3] Chez les Péons, au nord de la Macédoine. Cf. l'opinion, citée plus haut, de Dion sur la reproduction des θεῖα φάσματα (p. 205-206).

[4] Cf. *Clem. Alex.* Protr. 40 (22 D) ; *Arnobe.* adv. gent. VI, 192.

[5] Cf. *Philostr.* vit. Apoll. III, 58. Voir Maury, *Hist. des rel. de la Grèce,* t. III, p. 194.

[6] Or. II, 9, init. — Sur ce thème de la diversité des images des dieux cf. *Dion Chrys.* LXXII, 5 et *Lucien,* Jup. trag. 42 (690).

gerons-nous ces hommes à adorer des statues de pierre ou de bois[1] ? »

L'essentiel, c'est qu'ils adorent la divinité. Pas n'est besoin de légiférer au delà de ce principe. Telle semble être la réponse de Maxime de Tyr. Elle est brève, et comme fuyante.

Où est-il du reste, ce peuple nouveau ? A la plupart des hommes, il suffit de se conformer à l'usage établi, de « laisser les choses en l'état », d'accepter les *symboles* avec les noms des dieux[2].

Le dernier mot est dit, mais le Tyrien ne saurait se dispenser d'une enthousiaste péroraison[3]. Elle vaut la peine d'être citée : « Dieu, le père de toutes choses et leur créateur, est antérieur au soleil et plus ancien que le ciel ; plus fort que le temps et que l'éternité, et que la nature entière qui passe. Le législateur ne peut le nommer ; son nom est indicible et les yeux ne sauraient le voir. Alors, ne pouvant saisir son essence, *nous cherchons notre aide* dans les mots, dans les noms, dans les formes animales, *dans les figures d'or, d'ivoire et d'argent*[4], dans les arbres et les fleuves, les sommets et les sources. C'est dans le désir de le comprendre que, dans notre faiblesse, nous prêtons sa nature aux beautés qui nous sont accessibles[5]. C'est une passion semblable à celle de l'amant, auquel il est si doux de voir un portrait de l'être aimé, ou même encore sa lyre, son javelot, le siège qu'il occupait, n'importe quel objet qui réveille son souvenir.

[1] *Ibid* : πότερα ἐάσειν τουτὶ τὸ γένος, ἐπεὶ τῶν αὐτοφυῶν τούτων ἀγαλμάτων προσκυν⟨εῖν αἱρ⟩οῦνται, οὐκ ἐλέφαντα, οὐδὲ χρυσόν, οὐδὲ δρῦν, οὐδὲ κέδρον, οὐδὲ ποταμόν, οὐδὲ ὄρνιθα, ἀλλὰ τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, καὶ τὴν σελήνην λάμπουσαν, καὶ τὸν οὐρανὸν πεποικιλμένον, καὶ γῆν αὐτήν, καὶ ἀέρα αὐτόν, καὶ πῦρ πᾶν, καὶ ὕδωρ πᾶν· ⟨ἢ⟩ καὶ τούτους καθειρξόμεν εἰς ἀνάγκην τιμῆς ξύλον ἢ λίθον ἢ τύπον;

[2] *Ibid*. in fine : τὰ κείμενα ἐῶμεν, τὰς φήμας τῶν θεῶν ἀποδεχόμενοι, καὶ φυλάττοντες αὐτῶν τὰ σύμβολα, ὥσπερ καὶ τὰ ὀνόματα.

[3] *Ibid*. 10.

[4] ἐπερειδόμεθα... καὶ τύποις χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος καὶ ἀργύρου...

[5] ἐπιθυμοῦντες μὲν αὐτοῦ τῆς νοήσεως, ὑπὸ δὲ τῆς ἀσθενείας τὰ παρ᾽ ἡμῖν καλὰ τῇ ἐκείνου φύσει ἐπονομάζοντες.

Qu'ai-je donc besoin de discuter encore, ou de légiférer au sujet des images ? Que tous les peuples connaissent la divinité ! Qu'ils la connaissent seulement. Si, pour les Grecs, c'est l'art d'un Phidias qui éveille le souvenir de Dieu, si pour les Egyptiens c'est le culte des animaux, si pour d'autres c'est un fleuve, le feu, que m'importe ce désaccord ? Pourvu qu'ils connaissent seulement, pourvu qu'ils aiment, et se souviennent [1] ! »

On aura remarqué quel rapport il existe entre le discours de Dion et cette conférence de Maxime de Tyr. Il est assez probable que le professeur de Rome s'est largement inspiré de l'Olympique [2]. Mais la donnée du problème est simplifiée et élargie. Ce n'est pas la beauté plastique *d'une statue* qui apporte la révélation, ce sont toutes les images aperçues ou édifiées par la piété humaine. Elles éveillent partout le souvenir de Dieu. Les Grecs ont trouvé les plus belles, ils ont mis en œuvre la matière la plus riche, mais aucun peuple n'a proprement échoué dans cet effort pour saisir le divin. C'était le même Dieu qu'ils cherchaient tous ensemble, et comme il est invisible, ils ont tout fait pour le rendre visible ; et c'était selon la nature et selon le devoir [3].

Ici encore, on prête aux *législateurs* de jadis une préoccupation qui conviendrait à des philosophes stoïciens. L'anachronisme a déjà été souligné à diverses reprises : avec une

[1] τί μοι τὸ λοιπὸν ἐξετάζειν καὶ νομοθετεῖν ὑπὲρ ἀγαλμάτων ; Θεῖον ἴστω πᾶν γένος, ἴστω μόνον. Εἰ δὲ Ἕλληνας μὲν ἐπεγείρει πρὸς τὴν μνήμην τοῦ θεοῦ ἡ Φειδίου τέχνη, Αἰγυπτίους δὲ ἡ πρὸς τὰ ζῷα τιμή, καὶ ποταμὸς ἄλλους, καὶ πῦρ ἄλλους, οὐ νεμεσῶ τῆς διαφωνίας· ἴστωσαν μόνον, ἐράτωσαν, μνημονευέτωσαν. — Cf. *Sen.* ep. 95, 47 ; *Plut.* de Is. et Os. 1-2 et 11 in fine.

[2] *Max. de Tyr* a fait à Dion d'autres emprunts, cf. or. XXXVI, où il parle de Diogène, avec *Dion Chrys.* or. VI, 1. Il y a un rapport évident jusque dans l'emploi des mots. A ce propos, Hobein, *op. cit.*, p. 92.

[3] C'est bien là ce point de vue *païen* exprimé dans *Clem. Rec.* V, 23 : nos ad honorem invisibilis dei imagines visibiles adoramus.

étonnante perspicacité psychologique, ces hommes ont recommandé la fabrication d'images taillées, pour faciliter au vulgaire l'aperception de la divinité [1]. Naturellement, les dieux ne s'en soucient pas le moins du monde ; mais, à ces philosophes, la valeur *pragmatique* des symboles paraît indiscutable, étant donné la faiblesse intellectuelle de l'humanité.

Pour Maxime de Tyr, ils ne jouent donc pas un rôle essentiel. Si elles n'étaient pas à leur place depuis des siècles, on ne songerait pas à inventer les statues, pas plus qu'à découvrir un symbole équivalent. C'est à peine si l'on voudrait les imposer à une nation jeune, où le culte serait à organiser. Elles sont là. Il n'est besoin que de *légitimer leur existence* : d'affirmer que par elles la plupart des hommes développent leur piété, et apprennent dans cette contemplation, ainsi que dans un livre, à connaître les dieux.

Le *livre* des mythes rendrait en effet un service analogue. Il suffit de remplacer — qu'on lise plutôt le IVe discours — le mot de statuaire par celui de poésie, pour s'en persuader. Le sculpteur n'est pas au-dessus du poète ; leur rôle en matière religieuse est tout à fait pareil : ils nous incitent, par le charme de l'art, à chercher les réalités et à pousser toujours plus loin notre investigation [2]. Leur tâche

[1] Nous rappelons à ce propos le texte de *Pseud. Apul.*, Ascl., ap. Aug. de C. D., VIII, 23, et surtout 24) : quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent deos. — Et encore, sur cette propriété prêtée à l'art de rafraîchir la mémoire des choses divines, *op. cit.*, XXXIII in fine (éd. Thomas) : ita humanitas semper memor naturæ et originis suæ in illa divinitatis imitatione perseverat, ut, sicuti pater ac dominus, ut sui similes essent, deos facit æternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret. Cf. le païen dans *Mac. Magn.* IV, 21 (Blondel) : les anciens ont créé des ξόανα : ὑπομνήσεως ἕνεκα, pour que les hommes qui fréquentent les temples parviennent εἰς ἔννοιαν τοῦ θεοῦ.

[2] Or. IV, 6 : καὶ χειραγωγοῦντας τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὸ ζητεῖν τὰ ὄντα, καὶ διερευνᾶσθαι περαιτέρω.

consiste à vêtir les idées nues[1], et à les orner de couleurs éclatantes, pour donner plus de splendeur aux fêtes de l'initiation.

Dion Chrysostome nous avait avertis déjà que le sculpteur, s'il n'eût trouvé le philosophe pour interprète, aurait manqué son effet. Seule, leur collaboration peut être féconde. Chez Maxime de Tyr, le philosophe s'isole plus encore dans la possession de la vérité. Il domine de très haut la majorité des mortels. Il connaît les dieux sans le secours d'intermédiaires provisoires. D'âge en âge, il appartient à une classe à part. Au lieu d'attirer le peuple à la vérité lumineuse, il le maintiendra dans cette demi-clarté, d'où il sera toujours prématuré de le faire sortir. Il y a de l'orgueil de caste chez ce professeur de philosophie.

Certes, en tant qu'apologie, le discours olympique était plus imposant. L'auteur du moins y semblait incliné avec tous les Grecs devant l'image du maître du ciel. Il prêchait d'exemple. Ici, le philosophe reprend un thème — presque vieilli d'un siècle — et l'alourdit de détails livresques. On ne sent guère qu'il ait jamais ressenti l'émotion divine de l'art, ni celle que donne sa compréhension. Il semble heureux surtout d'avoir appris et de savoir appliquer la formule du symbolisme. Il arrive bientôt au bout de son rouleau. Peut-être — avant d'être philosophe — n'a-t-il jamais déchiffré lui-même les qualités de Dieu sur les marbres sacrés? Peut-être n'a-t-il jamais trouvé, en les regardant, des lumières nouvelles sur l'essence divine? Peu importe, puisque son intelligence y voit clair et que tout le monde est satisfait. « Les choses restent en l'état », c'est-à-dire que le peuple continue d'adorer ses dieux, et que le philosophe semble encore grandi par la distance qui le sépare des foules et la condescendance qui l'incline vers elles.

[1] *Ibid.* 3 : γυμνοὶ λόγοι. Cf. 5 in fine.

Ce n'est donc que cela. Rien n'est changé. De tels discours ne réussissent guère à élever le niveau de la religion du peuple. Les théories symbolistes ne semblent point faites pour le vulgaire. Il garde toute sa foi, ou il la perd toute. Pour lui, l'image est *divine,* ou elle ne l'est pas. Elle est *vivante,* ou elle est morte. Il ne subit pas le charme d'une demi-religion, qui s'inspire du déclin de la croyance. Il a besoin d'autre chose que d'esthétisme. Aussi bien, ceux qui lui prêchent ces doctrines-là ne font-ils guère penser à des apôtres.

Les théologiens symbolistes de tous les temps s'engagent dans la même illusion : ils se figurent que les esprits incultes sont accessibles à la poésie du symbole, et qu'en matière religieuse cette poésie peut remplacer la réalité. Ils oublient qu'ils n'ont pas affaire à des êtres logiques, ayant l'habitude et le goût de l'analyse. Ils oublient que seuls les poètes reconnaissent dans le mythe une histoire saisissante, et qu'il faut avoir l'âme inspirée pour sentir l'infini dans la beauté d'un marbre. Ils parlent pour eux-mêmes et s'édifient fort bien. « Vox clamantis in deserto. »

Sans doute devons-nous ignorer toujours l'effet produit par ces prédications, mais on peut supposer que les adversaires y eussent fait de plus fréquentes allusions, si ces théories avaient été mieux comprises. Les partisans du « tout ou rien » avaient plus de chance de réussite. En fait, ils ont réussi les uns et les autres — superstitieux et destructeurs — et les symbolistes assistaient de loin à la bataille, sans pouvoir s'y mêler.

C'est que leur dévotion ne s'adresse pas aux dieux du vulgaire. Il ne s'agit pas de Zeus, d'Hermès ou d'Athéna, ni des autres. Une divinité importée d'Orient les intéresse parfois au même titre qu'une image hellénique. Ils aspirent à voir et à montrer le Dieu philosophique, et non ceux qui portent les noms de la famille olympienne. Ils songent à connaître plus qu'à se prosterner. Ils construisent des raisonnements

sur l'Être universel, tandis que les humbles apportent des offrandes aux dieux de la cité.

Que devaient penser ces philosophes des malédictions lancées contre les idoles par les prédicateurs du culte nouveau ? Il est fâcheux que, pour le IIe siècle, nous n'en soyons pas mieux informés [1]. Sans doute, cette « horreur des chrétiens pour les statues, qui étaient toujours à leurs yeux des œuvres et des masques de démons, devait paraître bien puérile aux Hellènes : elle rappelait trop l'origine juive du christianisme, l'inintelligence proverbiale des Juifs, qui, incapables de distinguer entre la matière et le symbole, répétaient depuis des siècles que les Gentils adoraient des dieux de pierre et de bois [2] ».

7. — *Apollonius de Tyane, d'après Philostrate.*

On s'étonnera de rencontrer ici le nom d'Apollonius de Tyane, qui vécut — peut-être — au Ier siècle, et trouva son biographe au début du IIIe. Que ce soit un personnage de fantaisie, cela n'importe guère à notre propos. Si ses contemporains paraissent l'ignorer, son étrange silhouette émerge de l'ombre dans la seconde moitié du IIe siècle [3]. Le roman de Philostrate ne parut que vers 217. Nous ne savons pas précisément à quelles sources l'auteur a puisé. Si, de sa part, la fiction est visible, il y a beaucoup d'anecdotes, de théories et de souvenirs qu'il n'a certes pas inventés, et qui doivent appartenir au temps que nous étudions. C'est pourquoi nous nous croyons autorisé à interroger ici cette curieuse tradition.

[1] Dans la seconde moitié du IIIe siècle, nous avons le περὶ ἀγαλμάτων de Porphyre, qui paraît dirigé contre les chrétiens, quoique nous n'en ayons pas de preuve certaine.

[2] Bouché-Leclercq, *L'intol. relig.*, p. 278.

[3] Voir allusions dans *Lucien*, Alex. 5 ; vit. Demonact. 31. Apollonius est peut-être désigné dans *Apulée*, de magia, 90. Mentionné aussi par *Dion Cassius*.

Messie drapé dans le manteau de Pythagore, philosophe, mage, prophète, rhéteur et thaumaturge : il réunit toutes les aspirations de l'époque où son portrait se dessina. A coup de miracles, il prépare l'avènement de la raison. Il semble n'avoir acquis la science que pour donner mieux l'illusion du prodige. On attend un sophiste en tournée, et voici qu'il apparaît sous la maigreur d'un ascète. Mélange bizarre de piété sublime et de superstition : culte d'un Dieu abstrait et séparé du monde, qu'on invoque dans le pur langage de l'esprit [1], et au-dessous de lui, « l'air tout entier rempli d'âmes, que l'on appelle héros ou démons [2] »... On ne saurait parler de ce temps-là sans avoir lu le roman de Philostrate.

Et qu'on ne s'imagine pas une tradition naïve, un *évangile* formé à la hâte de pièces rapportées, et dont le but serait d'édifier les petites gens. L'histoire d'Apollonius devait bien exercer, dans la pensée de son rédacteur, quelque influence religieuse. Mais il fallait aussi, il fallait surtout peut-être, qu'elle intéressât par des détails étranges, par la discussion de problèmes hétéroclites ou déjà traités à maintes reprises.

En parcourant le monde — de l'Inde jusqu'à Rome — Apollonius observe la vie des animaux, la dignité des rois, l'extase des fakirs. Il parle toutes les langues, et dans tous les temples s'acquitte de ses devoirs, dans la mesure du moins où Pythagore lui paraît le permettre. Et il a vu aussi les images diverses des dieux, chez les Grecs et chez les Barbares.

Il avait, pour ainsi dire, grandi dans le sanctuaire, à Egées d'abord, dans celui d'Asclépios, et puis « il habita les temples qu'on laissait ouverts [3] ». Il était avide de vérité et curieux de symboles. En revenant de l'Inde, il trouva le moyen de

[1] Cf. *Eus.* P. E. IV, 13.

[2] Cf. *Diog. Laert.* VIII, 32.

[3] ᾤκει τῶν ἱερῶν τὰ μὴ κλῃστά. Cf. vit. Apoll. V, 20 : χειμάσας δ'ὁ Ἀπολλώνιος ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς ἱεροῖς... Cf. la jeunesse d'Antiochus le sophiste dans ***Philostr.*** vit. soph. 4 (t. II, p. 246 Kayser).

s'édifier à la vue de cette pierre bizarre qui représentait Aphrodite à Paphos [1]. L'aspect en devait être pourtant primitif et grossier. A Olympie, la statue d'un athlète lui suggéra un sérieux commentaire. C'était celle de Milon : le héros portait une bandelette autour de la tète, une grenade entre les doigts, et ses pieds étaient joints. On voyait dans la main refermée sur le fruit un symbole de force, et la bandelette était regardée communément comme un symbole de tempérance. Apollonius préfère une autre explication [2] : Cet athlète était un prètre ; de là ce diadème qui entoure son front. Le grenadier est un arbuste consacré à Héra : Milon était un serviteur de cette déesse. Quant à la main droite, elle présente l'attitude de la prière. « Que si les doigts de la main, et les deux pieds semblent unis ensemble, qu'est-ce autre chose qu'un des caractères de la sculpture antique ? »

Il y met toute son attention ; il regarde de près chaque détail. Ainsi que Maxime de Tyr, il prête volontiers aux Barbares les moins connus une application générale de la méthode symbolique [3]. A ce propos, il vaut la peine de citer l'entretien d'Apollonius avec les *gymnosophistes* de l'Egypte, qu'il avait tant souhaité de voir, pour leur haute culture et pour leur sainteté. Ayant confiance en leur bon sens, notre philosophe leur exprime son dégoût pour les formes ridicules qu'on a données aux dieux du pays ; tandis que chez les Grecs « c'est sous le plus bel aspect et le plus cher aux Olympiens qu'on les a représentés [4] ». Thespésion le gymnosophiste demande si Phidias et Praxitèle sont montés au ciel pour y contempler leurs modèles. Est-ce par le procédé d'imitation qu'ils ont exécuté leurs chefs-d'œuvre ? — « C'est l'imagi-

[1] Vit. Apoll. III, 58 : κατὰ τὴν Πάφον οὗ τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἕδος ὁ ξυμβολικῶς ἱδρυμένον θαυμάσαι τὸν Ἀπολλώνιον.

[2] *Op. cit.*, IV, 28.

[3] Voir en particulier, *op. cit.*, II, 24 in fine : à propos du temple du Soleil à Taxiles (Inde) : ...τὸ δὲ ἕδος αὐτὸ μαργαρίτιδος ξύγκειται ξυμβολικὸν τρόπον, ᾧ βάρβαροι πάντες ἐς τὰ ἱερὰ χρῶνται.

[4] *Ibid.* VI, 19 : ...ὡς γε κάλλιστόν τε καὶ θεοφιλέστατον δημιουργεῖν θεούς.

nation qui a accompli ces choses, répond Apollonius : elle est plus sage dans ses représentations. Car l'imitation reproduit ce qui est accessible à la vue, mais l'imagination fait contempler ce que l'œil ne voit point ; elle en dégage l'idée en se reportant au réel [1]. » Quand il se propose de reproduire une forme précise, l'artiste rencontre maints scrupules et maintes difficultés. Puis, guidé par l'imagination — il faudrait dire par la vision qui l'inspire — il va droit à son but, et rien ne s'oppose aux transports de son génie. « En songeant à la forme de Zeus, il doit l'apercevoir lui-même, avec le Ciel, les Heures et les Astres, comme ce fut le cas autrefois pour Phidias [2]. » Ainsi faut-il voir Athéna, ainsi les autres dieux.

Mais si l'on adopte des formes inférieures, animales, comment la dignité des dieux n'en sera-t-elle pas diminuée ? — Thespésion ne se laisse pas convaincre. Il est fidèle à son culte, et d'esprit éminemment conservateur. Les Égyptiens n'ont pas eu la naïve prétention des Grecs. Ce ne sont pas les dieux eux-mêmes qu'ils ont voulu évoquer. Ils ont eu un souci encore plus marqué du symbole, et, si l'on y regarde de près, il se dégage de leurs objets de culte une dignité très particulière [3]. C'est justement cette qualité qui échappe à Apollonius. Ses voyages ne l'ont pas rendu encore assez compréhensif [4]. Il en est encore à se dire : comment les parjures et les sacrilèges ne concevraient-ils pas du mépris pour des dieux ainsi représentés ? Les Égyptiens, que l'on dit sages, auraient manifesté plus de sagesse encore, si, en s'abstenant de consacrer des images dans les temples, ils avaient laissé aux adorateurs la liberté de se figurer l'apparence des dieux [5].

[1] *Ibid.* : φαντασία ταῦτα εἰργάσατο σοφωτέρα μιμήσεως δημιουργός· μίμησις μὲν γὰρ δημιουργήσει, ὃ εἶδεν, φαντασία δὲ καὶ ὃ μὴ εἶδεν, ὑποθήσεται καὶ αὐτὸ πρὸς τὴν ἀναφορὰν τοῦ ὄντος.

[2] *Ibid.* : δεῖ δέ που Διὸς μὲν ἐνθυμηθέντα εἶδος ὁρᾶν αὐτὸν ξὺν οὐρανῷ καὶ ὥραις καὶ ἄστροις, ὥσπερ ὁ Φειδίας τότε ὥρμησεν (allusion dans ce verbe au transport du génie, « qui s'élance » à la rencontre de la vision divine).

[3] Cf. *Porph.* περὶ ἀγαλμ. (ap. *Eus.* P. E. III, 12). Bidez, *op. cit.*, p. 22*.

[4] *Philostr.* vit. Apoll., *loc. cit.* : σεμνὸν δὲ δὴ ἢ εὔφοβον τί ἐν τούτοις ;

[5] *Ibid.* : ...ἀλλὰ τὰ εἴδη τῶν θεῶν καταλείπειν τοῖς τὰ ἱερὰ ἐσφοιτῶσιν.

L'esprit n'est-il pas plus puissant que l'art pour concevoir des images ? Or, celles qu'on vénère au bord du Nil n'ont de beauté ni pour les yeux ni pour l'esprit [1].

Cette conversation avec Thespésion le gymnosophiste est le document le plus intéressant que nous livrera le roman de Philostrate. Les idées d'Apollonius ne sont pas nouvelles pour qui a lu Plutarque, Dion et Maxime de Tyr. Mais elles présentent bien une nuance particulière qu'il s'agit de déterminer. Le sage pythagoricien ne se demande pas si les Grecs ont eu tort ou raison d'ériger des statues de leurs dieux. Cet usage est légitime par cela seul qu'il existe et, pas plus que Plutarque, Apollonius ne se posera la question de principe. Et puis, l'imagination produisant des visions de beauté, évoquant la perfection divine, n'est-ce pas toute la valeur du culte grec ? Y a-t-il là quelque élément matériel ou grossier ?

Qu'on veuille bien le remarquer : comme Grec, Apollonius reste fidèle à la coutume hellénique et lui donne l'avantage. Mais au fond, pour lui, la statue qui importe n'est pas celle du temple, celle qui est réalisée... Ce sont les images qui s'offrent à l'esprit dans le mystère d'une plus abstraite contemplation, car « l'esprit est plus puissant que l'art ». S'il avait eu à réformer l'Egypte [2], je veux croire qu'il eût supprimé toutes les idoles aux têtes bestiales et les animaux sacrés ; mais peut-être ne les eût-il pas remplacées par des statues à forme humaine. Il aurait brûlé cette autre étape du culte. Il aurait exigé de la sagesse de ce vieux peuple une idée plus haute. Et les temples seraient devenus des oratoires, où l'âme se recueille parmi la fraîcheur austère des grands murs dépouillés. Plus encore que chez Dion et

[1] *Ibid.* : Apollonius à Thespésion : ἀφῄρησθε τοὺς θεοὺς καὶ τὸ ὁρᾶσθαι καλῶς καὶ τὸ ὑπονοεῖσθαι.

[2] Cf. *Max. Tyr.* or. II, 9, imaginant la situation fictive d'un *législateur* qui organise le culte pour un peuple nouveau.

chez Maxime de Tyr, il y a, dans cette louange des statues grecques, les éléments d'un culte sans images.

Du reste, Apollonius ne plane pas toujours à une pareille hauteur. Il ne s'entretient pas si souvent avec des gymnosophistes. La tradition lui prête sur la question des images des considérations d'un ordre différent. Voici un cas où il semble se rapprocher de croyances plus naïves[1]:

Un jour qu'il allait s'embarquer, au Pirée, il aperçoit un navire appareillant pour l'Ionie. Il monte sur le pont. La cargaison du bateau consistait en statues destinées à la vente en Asie Mineure. Apollonius ne cache pas son indignation à la vue de ce scandaleux colportage[2]. Il s'adresse à ses compagnons et aux trafiquants de ce *métier impie* : « Ce n'est pas ainsi qu'agissaient les sculpteurs d'autrefois : ils n'allaient pas dans les villes pour y vendre les dieux. Mais, n'apportant dans les temples que leurs mains et leurs outils, c'est là qu'ils approchaient de la matière brute pour accomplir leur œuvre[3]. » Le philosophe ne cache pas non plus au patron du vaisseau son déplaisir à voir embarquer « les dieux » dans cette mauvaise compagnie de gens de mer. La grossièreté de l'équipage est une offense aux oreilles divines. Le loup de mer, excédé de ces propos, affirme que la conversation des passagers ne vaut guère mieux, et que leurs propos oiseux peuvent aussi bien « souiller des statues ». Apollonius enfin lui ferme la bouche en déclinant ses titres de philosophe : Et pourquoi des sages ne voyageraient-ils pas avec les images des dieux, « puisqu'ils sont les meilleurs amis de la divinité ? »

[1] ***Philostr.*** vit. Apoll. V, 20.

[2] Cf. les réflexions de *Tertullien* sur ce sujet : ad nat. I, 10 ; apol. XIII.

[3] *Philostr.* vit. Apoll. V, 20 : ἡ δὲ ἀγαλματοποιία ἡ ἀρχαία οὐ τοῦτο ἔπραττεν... οὐδὲ περιῄεσαν τὰς πόλεις ἀποδιδόμενοι τοὺς θεούς, ἀλλ' ἀπάγοντες μόνον τὰς αὑτῶν χεῖρας καὶ ὄργανα λιθουργὰ καὶ ἐλεφαντουργὰ ὕλην τε παρατιθέμενοι ἀργὸν ἐν αὐτοῖς τοῖς ἱεροῖς τὰς δημιουργίας ἐποιοῦντο.

Ce dialogue ne contient aucune affirmation très précise ni très originale, mais peut-être laisse-t-il supposer qu'un soi-disant symboliste de cette époque gardait encore pour les statues un respect entaché de crainte superstitieuse? Malgré tout, de pareils objets restent *sacrés*, et ne sauraient devenir sans danger de simples articles d'exportation. Plutarque ne s'exprimerait pas autrement.

Mais comme lui, Apollonius se montre sévère pour l'ineptie des gens crédules. Il ne dissimule pas son mépris à des bateleurs qui prétendent recevoir leur nourriture de ces figurines de Déméter et de Dionysos qu'ils portent sur eux, comme si elles pouvaient exercer quelque puissance[1]. C'est une sottise assurément, mais cela vaut mieux que de se nourrir des dieux eux-mêmes en les vendant contre argent comptant.

L'auteur du roman d'Apollonius ne veut pas qu'on prenne son héros pour un thaumaturge vulgaire[2]. Quand il accomplit des miracles, c'est une énergie divine qui se déploie en lui, et non pas le pouvoir ténébreux d'un charlatan[3]. Quoi qu'il en soit, il est un prodige dans cette histoire, où l'on voit un démon pénétrant dans une statue et la jetant à terre[4]. Celui qui discutait avec un geste souverain sur les œuvres de l'art et les suggestions qu'elles inspirent, nous le voyons redescendre soudain dans la caverne de la magie.

Nous sommes à Athènes. Apollonius y disserte très doctement sur les libations. A ce moment, un jeune Corcyréen part d'un éclat de rire bruyant et plein d'insolence. Le prophète n'en accuse que le démon de ce jeune homme, « car,

[1] *Op. cit.* V, 20 in fine : καὶ μὴν καὶ σπερμολογοῦσιν ἔνιοι τῶν ἀνθρώπων, ἐξαψάμενοί τι Δήμητρος ἢ Διονύσου ἄγαλμα καὶ τρέφεσθαί φασιν ὑπὸ τῶν θεῶν, οὓς φέρουσι.

[2] βιαίως σοφός.

[3] Il accomplit ses prodiges par δαιμονίᾳ κινήσει et non par γοητείᾳ (cf. V, 12), semblable en cela à Empédocle, Pythagore et Démocrite (οὔπω ὑπήχθησαν τῇ τέχνῃ). Voir à ce sujet Weidlich, *op. cit.*, p. 63.

[4] *Philostr.* vit. Apoll. IV, 20.

sans le savoir, il était possédé ». Tandis qu'Apollonius regarde cet individu, le démon pousse des cris de rage. Il jure de quitter le corps où il habite. Apollonius lui enjoint de donner un *signe*[1] de son départ. Le démon crie alors : « Je renverserai cette statue ! » (il désignait l'une de celles du Portique royal, où se passait la scène). « La statue fut ébranlée d'abord, puis tomba sur le sol. » Au milieu des applaudissements, le jeune homme se convertit au genre de vie d'Apollonius de Tyane[2].

Cette tradition nous offre donc un aspect composite. Ce n'est pas seulement une édifiante philosophie. Ce sont des « actes apocryphes » où les théories libératrices sont parsemées d'anecdotes ridicules. Quoique réformateur, et voulant ramener le culte à des formes plus spirituelles, Apollonius n'est peut-être pas si détaché des opinions courantes. C'est du moins ainsi que Philostrate le dépeint. On songe au rhéteur Apulée qui se donne l'air d'un homme averti, tout en étudiant dans l'ombre des recettes infernales. On pense à son héros Lucius, pour lequel il subsiste quelque part une Thessalie, où l'on voit marcher les simulacres[3].

8. — *L'apologie aux temps du néo-platonisme.*

Peut-être était-il indiqué, en terminant cet examen de l'apologie des idoles, de respirer encore cette atmosphère de légende, où les démons vont et viennent, et ricanent à l'ouïe des systèmes qu'édifie la raison. Pour la plupart de

[1] τεκμήριον.

[2] *Ibid.* : « τὸν δεῖνα καταβαλῶ ἀνδριάντα », δείξας τινὰ τῶν περὶ τὴν βασίλειον στοάν, πρὸς ᾗ ταῦτα ἐπράττετο· ἐπεὶ δὲ ὁ ἀνδριὰς ὑπεκινήθη πρῶτον, εἶτα ἔπεσε, κ. τ. λ. A remarquer qu'ici le *démon* est appelé εἴδωλον. On peut rapprocher de ce récit une anecdote des *Acta Petri* XI, où il est question d'un jeune homme exorcisé par l'apôtre Pierre, en présence d'une statue de César.

[3] *Apul.* metam. II, 1.

ces philosophes — de Plutarque à Philostrate — un *pouvoir* supérieur est plus présent dans les temples qu'ailleurs, une âme reste comme endormie sous les formes plastiques, et — s'ils se laissent si fort édifier par les symboles — c'est qu'ils ne se sentent pas loin de cette Réalité mystérieuse devant laquelle on tremble [1].

Du côté des adversaires, chrétiens ou philosophes, l'attaque n'eût pas été si vive, s'il ne s'était agi, en fait de théories à combattre, que de démonstrations purement symbolistes. Au-dessous d'elles, mais au-dessus des croyances anonymes de la foule — dont nous avons saisi la vitalité, et auxquelles un Claude Elien ne dédaigne pas de prêter son appui — il y avait peut-être des croyants sérieux et cultivés pour prendre la défense des *idoles vivantes*.

Ici, le terrain n'est pas très sûr. Si nous étions au IV[e] ou au V[e] siècle, après la déchéance du néo-platonisme et aux débuts d'un christianisme iconolâtre, les hypothèses seraient plus faciles et les preuves plus convaincantes, car on assiste alors à un réveil de la superstition, qui s'érige en système.

Suidas nous fait connaître un curieux personnage, du nom d'Héraiscos [2]. Comme il ne le situe à aucune époque déterminée, je prends la liberté de le mentionner ici, sans accorder à ce document une valeur qu'il ne mérite pas. L'histoire de sa naissance est déjà très particulière : l'enfant naît avec un doigt sur les lèvres, emblème de silence auguste et de recueillement. Comme Apollonius de Tyane, Héraïscos passe une partie de sa vie dans les temples, à l'endroit le plus saint et le plus reculé [3]. Il est initié à tous les mystères et instruit des livres égyptiens. Un songe lui révèle qu'il est devenu Bacchus. Il rédige une « symphonie » de toutes les théologies. Ce n'est donc pas un croyant vulgaire. Il a de la vérité reli-

[1] Voir *Clem. Hom.* X, 21 : ceux qui croient au κατοικοῦν ἐν αὐτοῖς πνεῦμα.

[2] *Suidas*, v. Ἡραΐσκος.

[3] *Loc. cit.* : ὅθεν αὐτῷ καὶ ὁ βίος ἐς τοῦτο προῆλθεν, ἐν ἀδύτοις ἑκάστοτε καὶ τελεστηρίοις ἐνδιαιτᾶσθαι τὴν ψυχήν...

gieuse une vision élargie. Mais il jouit d'un don extraordinaire, qui lui permet de *distinguer parmi les statues sacrées celles qui sont vivantes et celles qui ne le sont point.* Il lui suffit de les regarder, et c'est comme une inspiration divine qui le saisit tout entier; il vibre en son corps et dans son âme, comme s'il était envahi par le dieu[1]. Mais quand il ne ressent pas cette commotion, « c'est que la statue est sans âme et n'a pas reçu le souffle divin[2] ». Il sut reconnaître qu'elle était possédée par la divinité, « cette statue mystérieuse d'Aeòn, que vénéraient les Alexandrins à la fois comme Osiris et Adonis, en vertu de la fusion mystique de deux divinités ».

C'est tout ce que nous savons de cet Héraïscos. Peut-on supposer que le IIe siècle a vu de ces prétendus spécialistes en matière d'objets de culte? La chose n'est pas improbable. Sans confondre avec l'être divin la forme créée par l'artiste, ces gens supposaient qu'un fluide invisible se glissait sous la pierre et sous l'or, et que les dieux, en reconnaissance de l'offrande humaine, laissaient percevoir quelque chose de leur nature dans le simulacre qui les représentait. Mais quand ils n'agréaient pas ce présent, ils ne donnaient rien en échange, et l'image n'était qu'un corps sans âme.

Des conceptions de ce genre paraissent déplacées dans un système philosophique. Mais elles peuvent y subsister. Il est étrange qu'elles n'aient pas toujours redouté la lumière. Il suffit, pour s'en convaincre, d'un rapide coup d'œil sur le *néo-platonisme*, qui ne rentre pas dans le cadre de cette étude.

« Tout ce que la philosophie alexandrine pouvait faire, c'était de reprendre les croyances populaires pour les expliquer, les purifier, les élever, et de les proposer ainsi transformées à la foi du monde[3]. » N'est-ce pas dans Plotin lui-

[1] *Loc. cit.* : αὐτοφυὴς ἐγένετο διαγνώμων τῶν τε ζώντων καὶ τῶν μὴ ζώντων ἱερῶν ἀγαλμάτων. εὐθὺς γὰρ ἐμβλέπων ἐπιτρώσκετο τὴν καρδίαν ὑπὸ τοῦ θειασμοῦ, καὶ ἀνεπήδα τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχήν, ὥσπερ ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατάσχετος.

[2] *Ibid.* : εἰ δὲ μὴ κινοῖτο τοιοῦτόν τι, ἄψυχον ἦν ἐκεῖνο τὸ ἄγαλμα καὶ ἄμοιρον θείας ἐπιπνοίας.

[3] Vacherot, *Hist. crit. de l'Ec. d'Alexandrie*, t. II, p. 181-182.

même que nous trouvons ce curieux passage sur les statues des dieux : « Les anciens sages, qui voulaient se rendre les dieux présents en fabriquant des statues, me paraissent avoir bien pénétré la nature de l'univers : ils ont compris que l'essence de l'âme universelle est facile à attirer partout, *qu'elle peut être aisément rendue présente dans toute chose disposée pour recevoir son action et pour participer ainsi quelque peu à sa puissance*[1]. » Il y a ici une reconnaissance de l'affinité sympathique de toutes choses dans un monde plein d'unité et d'harmonie. Certes on n'oublie pas l'esprit de ce passage dans la secte néo-platonicienne. Il est probable même qu'on le prit à la lettre, lorsque le système, inclinant toujours plus vers la religion populaire et son apologie, se compliqua d'opérations théurgiques et de multiples superstitions[2]. A ce moment, les philosophes de l'école alexandrine

[1] *Plotin*, enn. IV, 3, 11 : καί μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοί, ὅσοι ἐβουλήθησαν θεοὺς αὐτοῖς παρεῖναι, ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, εἰς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀπιδόντες ἐν νῷ λαβεῖν, ὡς πανταχοῦ μὲν εὐάγωγον ψυχῆς φύσις, δέξασθαί γε μὴν ῥᾷστον ἂν εἴη ἁπάντων, εἴ τις προσπαθές τι τεκτήναιτο ὑποδέξασθαι δυνάμενον μοῖράν τινα αὐτῆς. Cf. à ce propos Weidlich, *op. cit.*, p. 59-60. L'affirmation de la sympathie des parties du monde est le principe à l'aide duquel les *stoïciens* prétendaient expliquer l'existence de toutes les parties du monde, par une force interne. Voir Bréhier, *Les idées philos. et relig. de Philon d'Alexandrie*, p. 159.

[2] Voir Wendland, *Die hellen.-röm. Kultur*, p. 142, note 1 : Wie die christliche Apologetik ihre einseitige Auffassung der antiken Polemik (contre les images) entlehnt, so ist mit der Verbreitung der Bilderverehrung in der Kirche, besonders seit Konstantin, auch die bilderfreundliche Auffassung von Christen adoptiert und *die neuplatonische Theorie, die im Bilde den Träger göttlicher Kräfte sieht, rezipiert worden*. Der Gegensatz und Kampf der antiken Anschauungen hat sich so in der Kirche fortgesetzt. — Cf. *Jamblique*, qui ouvre à la philosophie les sanctuaires de la Grèce et de l'Orient et l'initie aux opérations théurgiques (Vacherot, *op. cit.*, t. II, p. 66). Sur son περὶ ἀγαλμάτων, voir Phot. Bibl. cod. 215. Il accorde aux statues une origine miraculeuse, *les dieux sont présents en elles, ou du moins leur communiquent des vertus surnaturelles*. Après lui, les représentants du néo-platonisme sont moins des philosophes que des pontifes. Ils règnent dans le temple. Cf. *Proclus*, in Crat. 51 (éd. Pascal), p. 18-19 : ...καὶ ὥσπερ ἡ τελεστικὴ διὰ δή τινων συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων τὰ τῇδε ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπεικάζει καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμ-

sont devenus des prêtres convaincus de la vérité des mystères et de l'efficacité des pratiques.

En affirmant cela, je ne fais pas allusion à Porphyre, le disciple immédiat de Plotin. Tandis que le maître était inaccessible au vulgaire, l'élève est comme « la chaîne de Mercure jetée entre les dieux et les mortels[1] ». C'est moins un mystique qu'un érudit. C'est plutôt en esprit élevé qu'il interprète qu'en véritable dévot. Dans son traité *sur les statues* des dieux — où les chrétiens, semble-t-il, sont pris à partie[2] — il se borne à continuer le jeu des allégories physiques auquel se plaisait l'ingéniosité des Stoïciens; mais dans ce genre, il représente une espèce nouvelle. Il veut démontrer que les dieux et leurs attributs figurent le monde astrologique. Les neuf sphères, le feu supérieur, les signes

φεον... Et in Tim. IV, 240 ; II, p. 83 F. ; Theol. 23, p. 70..., etc. Voir Hock, *op. cit.*, p. 69, note 4. Toutefois l'homme porte en lui une statue plus divine que celles que l'on voit : in Crat. 133, p. 77-78 — Lire aussi les anecdotes miraculeuses : *Vita Procli*, c. XXX ; *Suidas*, v. Δομνῖνος (ami de Proclus), qui entend parler la statue d'Asclépios. — Mais les disciples de Jamblique se défendent de prendre les statues elles-mêmes pour des dieux : *de myst.* III, 29 ; *Julien*, fr. epist. 293, A-B et 294 C-D : ἀφορῶντες οὖν εἰς τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα μή τοι νομίζωμεν αὐτὰ λίθους εἶναι μηδὲ ξύλα, μηδὲ μέντοι τοὺς θεοὺς αὐτοὺς εἶναι ταῦτα, κ. τ. λ., et plus loin : οὐκοῦν καὶ ὅστις φιλόθεος, ἡδέως εἰς τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα καὶ τὰς εἰκόνας ἀποβλέπει, σεβόμενος ἅμα καὶ φρίττων ἐξ ἀφανοῦς ὁρῶντας εἰς αὐτὸν τοὺς θεούς. C'est donc un point de vue intermédiaire que nous trouvons chez Julien, un dosage prudent de philosophie symboliste et de crainte superstitieuse. Julien, qui se plaît à faire l'éloge du culte en esprit (or. VI, 199 B), réserve parfois une trop large part aux besoins religieux du peuple, qui ne peut se passer de signes matériels des dieux (Misopogôn, p. 466, Hertlein, et or. V, p. 159 C-166 C). — En tout cas, la *présence réelle* de la divinité dans les images est très importante pour les croyants du cercle de Julien : *Asmus*, Byz. Zeitsch., III, p. 133, note 1, et G. Mau, *Religionsphilos. Kaiser Julians*, p. 91-92.

[1] *Eunape*, cit. par Vacherot, *op. cit.*, t. II, p. 11.

[2] Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 72-73. Ce traité se trouve, comme on sait, à l'état fragmentaire, dans le III[e] livre de la Præp. Ev. d'*Eusèbe*. Voir le texte donné par Bidez, et son excellent commentaire dans la Vie de Porphyre (1913). Voir aussi Börtzler, *Porphyrius Schrift von den Götterbildern* (1908).

du zodiaque, la lune, surtout le soleil, voilà ce que représentent les statues. Il exploite cette *physiologie*, pleine de ressources pour ceux qui veulent trouver une explication des symboles du culte. Et c'est un mélange assez curieux d'astrologie, de platonisme, d'orphisme, de stoïcisme et de mysticisme[1]. On le sent préoccupé, en véritable apologiste, d'emprunter ses arguments de toutes mains. Mais c'est surtout la nature divine, le dieu Cosmos et ses multiples faces, que Porphyre nous fait contempler dans les idoles de tous les temples et de tous les pays. Le symbolisme n'avait jamais été si accueillant : on passe en revue toutes les divinités nationales ou étrangères que la religion grecque avait adoptées ; il n'y manque pas même les représentations figurées et les animaux sacrés des Egyptiens.

Il est fort possible du reste que ce traité ait été écrit avant que Porphyre fût proprement disciple de Plotin[2]. Dans la suite, alors qu'il s'édifiait encore dans la contemplation des simulacres[3], il déclarait en effet que ni le Bien ni l'Intelligence ne furent représentés par les anciens sous forme de signes sensibles, et qu'ils ne le peuvent être, à cause de leur caractère d'êtres transcendants[4]. A ce compte, le symbolisme de Porphyre n'appartiendrait pas à l'apologie néo-platonicienne. Il ne serait qu'un nouveau chapitre de celui que nous avons étudié, donc principalement d'origine stoïcienne. A côté d'autres théories plus étranges ou plus mystiques — qui eurent plus de succès auprès des dévots — il garde néan-

[1] Bidez, *op. cit.*, p. 152. Sur les sources stoïciennes de Porphyre, voir *de Abst.* IV, 6 ; *ep. ad Aneb.* 36, les allusions à Chérémon le stoïcien. Cf. Weidlich, *op. cit.*, p. 59.

[2] Bidez, *op. cit.*, p. 25-26 ; Börtzler, *op. cit.*, p. 20 ss. Pour ce dernier, il n'y a pas dans ce livre un trait de la sagesse néo-platonicienne. Il n'en faut pas conclure que Porphyre ait jamais été un stoïcien convaincu. Mais aussi bien par ses explications que par ses étymologies, il est sous l'influence des pères de la Stoa. (Sur les rapports que l'on peut relever entre Porphyre et Cornutus, voir Börtzler, p. 30 ss.)

[3] *Porph.* de abst. II, 34-35.

[4] *Porph.* ap. Macrob. in somn. Scip. I, 2, 13 ss.

moins sa place dans la nouvelle Académie. Preuve en soit ce passage d'Olympiodore par lequel nous terminons cette analyse : « Qu'on ne croie pas que les philosophes adorent des idoles, des pierres, comme si elles étaient divines ; mais, de même que nous sommes soumis aux conditions de la sensibilité, et que nous ne pouvons atteindre aisément à la puissance incorporelle et immatérielle, *les images ont été inventées pour en éveiller ou en rappeler le souvenir : en les regardant, nous arrivons à concevoir les images incorporelles et immatérielles*[1]. » Cela ne rappelle-t-il pas le canon du troisième concile de Nicée ?

Lorsqu'au V[e] siècle l'art eut repris sa place dans l'Eglise, et qu'on vit des portraits et des statues dans les temples nouveaux, les plus basses superstitions du néo-platonisme servirent à les justifier. Elles furent un encouragement à l'idolâtrie renaissante. Pour les fidèles cultivés qui pensaient y échapper, le pur argument symboliste a pris sans doute plus de valeur. En tout cas, il est plus connu. Les théories du païen de Macarius Magnès devaient atténuer les scrupules de certains esprits : « Si quelqu'un se fait une image de son ami, il ne pense pas que cet ami y réside réellement, ni que les membres de son corps soient enfermés dans ceux de ce portrait. Mais c'est *l'honneur rendu à l'ami* qui apparaît dans le simulacre[2]. » Et : « La forme des statues n'est autre que l'apparence humaine, *parce que l'homme est regardé comme la plus belle des créatures de Dieu et comme son image.* » N'est-il pas dit que Moïse reçut deux tables écrites du *doigt* de Dieu ? Qu'est devenu le blasphème de cette imitation plas-

[1] *Olympiod.* πρᾶξις 46, 74-76 : καὶ μὴ νομίζητε ὅτι οἱ φιλόσοφοι λίθους τιμῶσι καὶ τὰ εἴδωλα ὡς θεῖα· ἀλλ᾽ ἐπειδὴ κατ᾽ αἴσθησιν ζῶντες οὐ δυνάμεθα ἐφικέσθαι τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀΰλου δυνάμεως, πρὸς ὑπόμνησιν ἐκείνων τὰ εἴδωλα ἐπινενόηται, ἵνα ὁρῶντες ταῦτα καὶ προσκυνοῦντες εἰς ἔννοιαν ἐρχώμεθα τῶν ἀσωμάτων καὶ ἀΰλων δυνάμεων.

[2] *Mac. Magn.* IV, 21 (Blondel).

tique [1] ? On assied sur une base commune la religion de l'Esprit et le culte hellénique : Il faut se reporter à l'intention des anciens, quand ils inventèrent les *xoana, afin de faciliter le souvenir de la divinité,* afin que les dévots dans les temples arrivent sans effort à penser à leur Dieu [2]. Il se peut bien que les paroles de Dion et de Maxime de Tyr aient porté des fruits tardifs pour l'édification de l'Eglise.

9. — *La critique d'art.*

Au cours du IIe siècle — nous l'avons affirmé plus haut — le point de vue symboliste n'a guère dû modifier les idées courantes sur la valeur des statues des dieux. Et la philosophie terre à terre — je pense à la prédication cynique — n'a guère réussi à diminuer leur rôle. Peut-être était-il particulièrement difficile en pays grec de prêcher avec succès la vanité des ouvrages de l'art. A côté de la vieille idée fétichiste qui s'attache indéfiniment à l'objet de culte, il faut compter avec cette force d'illusion, qui est bien dans un certain sens le but de l'art; non pas l'illusion complète, mais cette demi-illusion à laquelle l'imagination se prête volontiers, dont le spectateur n'est pas dupe entièrement, car c'est de bon gré qu'il se plaît à confondre l'image et la réalité, rendant hommage ainsi à la perfection de l'imitation. La légende de Pygmalion, animant un simulacre qui est l'œuvre de ses mains, celle de Dédale, mettant la vie dans le regard et dans les membres de ses statues [3], sont acceptées dans l'antiquité comme le symbole même de la puissance de l'art.

[1] *Ibid.* : ...ἀνθρωποειδῆ δὲ τῶν ἀγαλμάτων εἰκότως εἶναι τὰ σχήματα, ἐπεὶ τὸ κάλλιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπος εἶναι νομίζεται καὶ εἰκὼν θεοῦ, κ. τ. λ.

[2] *Ibid.* : ὑπομνήσεως ἕνεκα, ὑπὲρ τοῦ φοιτῶντας ἐκεῖσε τοὺς προσιόντας εἰς ἔννοιαν γίνεσθαι τοῦ θεοῦ ἢ σχολὴν ἄγοντας καὶ τὸ λοιπὸν καθαρεύοντας εὐχαῖς καὶ ἱκεσίαις χρῆσθαι, αἰτοῦντας παρ᾽ αὐτῶν ὧν ἕκαστος χρῄζει.

[3] *Platon*, Ménon 97 D ; Euthyphr. 11 C ; 15 BC — *Lucien*, Philops. 19 in fine

Les *poètes* et les *critiques* de l'époque impériale feignent d'éprouver devant les œuvres parfaites le sentiment d'une vie intense [1]. Quand Lucien traite de critique d'art, sa raillerie se fait plus douce à l'endroit des croyances populaires et des scrupules des dévots [2]. C'est lui qui s'édifie en esprit devant une statue, n'y voyant pas seulement l'assemblage idéal de toutes les beautés visibles, mais comme une émanation de toutes les vertus que les Muses nous inspirent [3]. L'œuvre d'imagination lui présente une vérité vivante, qui doit élever les âmes.

Il ne faut pas chercher dans le langage mystique d'un Callistrate [4] autre chose que l'exaltation d'un amateur de l'art. Son enthousiasme se plaît communément à identifier l'image avec le dieu. Il lui fait donner raison, en se jouant, à la vieille croyance. Il lui fait affirmer la *sainteté* des chefs-d'œuvre de la sculpture [5]. Il guette les mouvements divins sous l'épiderme de marbre. Au lieu de s'attacher avant tout à l'expression de l'âme, il est attentif surtout à celle de la vie matérielle ; il voit le sang couler et la chair tressaillir ; il sent les palpitations de la vie et la tiédeur de la peau. Il faut lire son éloge de la statue d'Asclépios à Epidaure : « Ce que vous voyez n'est pas, me semble-t-il, un pur symbole, mais c'est la figure de la vérité. Car voici, cette œuvre d'art n'est pas grossière ; mais, en réfléchissant le dieu comme en un miroir, c'est à lui-même qu'elle cède la place. Etant matière, elle renvoie une pensée divine.

[1] *Stace*, silv. IV, 6, 36 ; *Anthol.* IV, 185, nº 313 ; III, 202, nº 34, etc., etc. Cf. *Pline*, N. H. XXXIV, 93 ; XXXV, 99 ; XXXVI, 12 ; 32.

[2] *Luc.* pro imag. 23.

[3] *Luc.*, imag., en partic. 11 et 23. Cf. *Max. Tyr.* XVII, 3 (à rapprocher de *Xén.* Memor. II, 9, 2).

[4] Dans *Philostrate* (Kayser II) : Καλλιστράτου ἐκφράσεις : 13 descriptions de statues. Sur Callistrate, voir Bertrand, *Philostrate et son école*, p. 232.

[5] *Loc. cit.*, 3 : καὶ ἕτερα ἱερὰ τέχνης οἱ λόγοι προφητεῦσαι βούλονται. οὐ γάρ μοι θεμιτὸν μὴ καλεῖν ἱερὰ τὰ τῆς τέχνης γεννήματα. Voir la suite, sur l'Eros de Praxitèle.

Étant l'ouvrage de la main, elle réalise ce que peuvent les œuvres humaines : elle enfante mystérieusement des preuves de vie [1]. » Il serait fastidieux d'allonger une citation de ce genre et de suivre le développement de cette idée à propos du regard ou de la chevelure du Dieu Sauveur. Avec Callistrate, nous sommes, en matière de discours, sur un terrain autrement artificiel qu'avec Dion et Maxime de Tyr, et c'est ici qu'il s'agit de ne pas prendre trop au sérieux le personnage.

Mais, en s'exprimant de cette façon, les orateurs à la mode n'ont fait qu'encourager à leur façon le culte rendu aux images et les croyances qui le soutiennent. Parlant le langage du passé, ils défendaient aussi la vieille illusion. Ce n'était pas un paradoxe que de leur réserver une modeste place — la dernière — parmi les apologistes de l'idolâtrie.

[1] *Philostr.* Καλλιστ. ἐκφρ. X : ἐμοὶ μὲν οὖν οὐ τύπος εἶναι δοκεῖ τὸ ὁρώμενον, ἀλλὰ τῆς ἀληθείας πλάσμα. ἰδοὺ γάρ, ὡς οὐκ ἀνηθοποίητος ἡ τέχνη, ἀλλ᾽ἐνεικονισμένη τὸν θεὸν εἰς αὑτὸν ἐξίσταται. ὕλη μὲν οὖσα θεοειδὲς ἀναπέμπει νόημα, δημιούργημα δὲ χειρὸς τυγχάνουσα, ἃ μὴ δημιουργίαις ἔξεστι, πράττει τεκμήρια ψυχῆς ἀρρήτως ἀποτίκτουσα. Cf. dans l'Héroïque de *Philostrate de Lemnos* (neveu de Philostr. l'Athénien), la description d'une statue d'Hector qui passait pour miraculeuse. Je ne sais s'il faut prêter quelque naïveté à l'auteur de cette « pastorale dévote » : τὸ ἐν Ἰλίῳ ἄγαλμα τοῦ Ἕκτορος, καὶ γὰρ φρονηματῶδες δοκεῖ καὶ γοργὸν καὶ φαιδρὸν καὶ ξὺν ἁβρότητι σφριγῶν... ἔστι δ᾽οὕτω τι ἔμπνουν ὡς τὸν θεατὴν ἐπισπάσασθαι θιγεῖν (éd. Kayser II, p. 151).

CONCLUSION

En jetant un regard sur l'ensemble de cette étude, peut-être y verra-t-on comme une mosaïque dont le dessin n'est plus très net. Des faits, des citations, des idées, matériaux recueillis dans un champ de fouilles trop vaste, tout cela rassemblé dans l'espace restreint d'un musée improvisé ..... La tentative était hardie sans doute. Mais, puisque nous y avons cédé, à quel résultat nous a-t-elle conduits ?

Avant d'aborder les *théories* relatives aux images, il fallait bien essayer d'entrevoir le milieu, de soulever le voile sur quelques points, de surprendre à une époque donnée l'écho de certaines croyances. Ce ne pouvait être qu'en raccourci. En passant si rapidement d'un temple à une caverne, d'une cité à un lieu de pèlerinage, nous avons négligé maints aspects de la réalité. Du moins cet examen a-t-il suffi à nous conduire personnellement à cette conviction, que la foi aux idoles vivantes et conscientes n'est pas morte au II[e] siècle dans le monde grec. Ce n'est qu'une survivance, bien entendu. La preuve en est dans le caractère sporadique de ces superstitions, dans cet aspect singulier d'un monde où l'indifférence et la piété la plus naïve se manifestent également à l'endroit des mêmes objets et des mêmes phénomènes. La preuve en est aussi dans l'absence d'idées simples et nettes, qui serviraient à définir le rôle de l'objet de culte pour la généralité des dévots. Elle apparaît encore dans le curieux

mélange d'anecdotes — antiques et récentes, antiques surtout — se rapportant à l'image taillée et à ses *énergies*.

L'extrême diversité de ces matériaux est un obstacle à leur classement. Elle ne nous a pas permis d'éclairer suffisamment la question même de l'énergie miraculeuse des statues — quelle relation y a-t-il entre le dieu et son image, entre la vertu de l'une et la puissance de l'autre ? — Et nous nous sommes penchés seulement sur ce « lieu de vertige et de mystère », sur « ces antres de superstition marqués toujours fatalement sur un coin de terre, dans un temple, dans une église, où l'Humanité va, sous les coups qui brisent sa raison, à la religion d'une statue, à une pierre, à quelque chose qui l'écoute quelque part dans le monde avec l'oreille du Ciel [1] ! »

Le seul mérite de notre premier livre est de donner plus de relief aux chapitres qui suivent. Il est vrai que les arguments iconoclastes ne se sont guère renouvelés depuis le temps où on les formula. Ce sont de vieilles armes, mais ce ne sont pas des armes inefficaces. Ceux qui — philosophes et chrétiens — se posent au IIe siècle en adversaires des idoles, ne luttent pas contre des fantômes et ne prêchent pas au désert. S'ils méprisent un ennemi « sans âme », ils l'attaquent du moins comme on attaque un adversaire vivant. S'ils répètent toujours les mêmes malédictions, ce n'est pas seulement par tradition de secte ni en vertu d'une aveugle habitude ; c'est qu'ils ont affaire à un péril actuel, à la force vive d'une vieille inconscience, à l'activité sourde et ténébreuse des souvenirs du peuple.

Pour en triompher, il ne suffisait pas de condamner les exagérations d'une piété craintive, ni même de railler sans pitié des croyances absurdes. Il fallait aller jusqu'à maudire l'art qui les fait éclore, l'art qui fait des dieux ; ne voir en lui

[1] E. et J. de Goncourt.

qu'un créateur de mensonges, sans se demander si parfois il lui arrive, par la fantaisie du symbole, d'illustrer aussi la vérité. Les chrétiens seuls — au siècle de la conquête — ont pris cette attitude. La voie du compromis leur était fermée. La plupart d'entre eux ne l'ont pas même aperçue, si puissante était leur passion, si puissante surtout leur foi au Dieu triomphateur des idoles et des démons. Prêcher contre les statues, ce fut le point de départ et l'essence même de leur polémique contre la religion régnante.

Cette attaque trahit une faiblesse. La plupart des écrivains chrétiens mêlent à leur mépris une certaine crainte, une certaine défiance à l'égard des images de la divinité. Le démon qui les inspira aux Gentils a fait de leur matière peut-être son habitation. Raison de plus pour combattre ces simulacres, pour les combattre sans répit. Mais les champions du culte nouveau partagent ici en quelque mesure, tout en haïssant leur objet, les superstitions du peuple relatives aux statues.

Le point de départ de l'étude qu'on vient de lire, c'est dans notre III[e] livre qu'il faut le chercher. C'est en effet la première lecture de l'« Olympique » et des « Dialogues de Delphes » qui a fait surgir en nous cette idée : les images de culte avaient donc un sens défini pour quelques-uns de leurs adorateurs ; ce n'est pas seulement par habitude qu'ils encensaient de vieilles idoles ; s'ils ne portaient point leur regard à ces yeux morts dans l'attente d'un prodige immédiat et visible, ils n'en contemplaient pas moins les effigies divines avec un religieux respect ; et chez eux la terreur sacrée se muait en un recueillement. Tandis que les Chrétiens et les Cyniques jetaient le mépris sur le temple et ce qu'il contient, et, dans la joie sauvage de profaner, allaient jusqu'à livrer l'art lui-même au ridicule et à la réprobation, cet art a trouvé des défenseurs — plus ou moins énergiques — mais

dont les paroles méritent d'être citées, si l'on veut apprécier avec justice cette « querelle des images », où les adversaires se sont si mal connus.

A distance, cette apologie des idoles avait pris pour nous un aspect grandiose. Sous le vêtement de la théorie symboliste, elle nous apparaissait comme l'ultime affirmation, comme la sublime résistance d'une religion qui se meurt, cherchant à proclamer encore un dogme éternel au-dessus des vérités transitoires.

En y regardant de près, nous n'osons croire que cette défense ait joué un grand rôle, ni qu'elle ait exercé une véritable influence. Elle ne s'adresse guère, en discours de combat, à ceux qui maudissent les idoles. Elle ne retentit que pour une minorité capable de la comprendre. Elle n'est pas assez sûre d'elle-même. Elle ne peut attendre que des succès, et non pas une victoire. Le plus souvent, sous les thèmes de la rhétorique, c'est l'amour du passé qui l'inspire plus que la conviction vibrante de la Vérité.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
Bibliographie	VII
Introduction	1

PREMIÈRE PARTIE

Les images sacrées au IIe siècle d'après les auteurs de l'époque	9
1. Monuments aniconiques et statues primitives	10
2. Art et dévotion	31
3. Statues et guérisons	37
4. Signes donnés par les statues, leur interprétation	45
5. Statues et songes	49
6. Les images impériales	54
7. Images funéraires	58
8. Magie et simulacres	63
9. Symbolisme	82

DEUXIÈME PARTIE

Les adversaires de l'idolatrie	89
I. *Polémique grecque*	89
1. Histoire de la polémique. Ses principaux thèmes	90
2. Plutarque	110
3. Lucien	114
4. Les Cyniques	118
II. *Polémique chrétienne*	125
1. La polémique israélite	125
2. L'Eglise primitive et les images	134
3. Les principaux thèmes polémiques chez les Pères du IIe siècle	137
4. Le prolongement de la lutte aux temps d'Eusèbe et de St-Augustin	163

TROISIÈME PARTIE

Pages.

Les défenseurs des images 171
1. Considérations sur l'apologie des images 171
2. Claude Élien 174
3. Plutarque 176
4. Celse 188
5. Dion Chrysostome 194
6. Maxime de Tyr 230
7. Apollonius de Tyane, d'après Philostrate 242
8. L'apologie aux temps du néo-platonisme 249
9. La critique d'art 256

Conclusion 259